



Digitized by the Internet Archive
in 2024

S A P I E N Z A

Rivista trimestrale
di filosofia e di teologia

Vol. 51
1998

SAN DOMENICO MAGGIORE
Vicoletto S. Pietro a Maiella, 4 - 80134 Napoli

INDICE GENERALE DELL'ANNO 1998

(vol. LI)

INDICE 1948-1997

M. MIELE, <i>Un indice per sottolineare i cinquant'anni di «Sapienza»</i>	pagg. 5-7
M. MIELE, <i>Le voci dell'Indice tematico</i>	» 8-9
M. MIELE, <i>Indice per autori</i>	» 11-151
M. MIELE, <i>Indice tematico</i>	» 153-227

ARTICOLI

CAVICCHIOLI C., <i>Metafisica del Verbo e mistica trinitaria in Meister Eckhart (parte II)</i>	pagg. 255-313
FIORENTINO F., <i>Il male in Aristotele e in Platone</i>	» 381-397
GIARDINI F., O.P., <i>Lavorare e divertirsi per scacciare la paura della morte?</i>	» 399-436
MONDIN B., <i>Nuovi itinerari della ricerca dell'essere (raccolta di metafisica)</i>	» 229-253

NOTE CRITICHE - DISCUSSIONI

BERTACCHINI R.A.M., <i>L'ermeneutica in Schleiermacher e la centralità dell'infinito</i>	pagg. 299-313
FEOLI A.-BUSIELLO G., <i>Cosmologia e interdisciplinarietà</i>	» 331-344
MILANO A., <i>Dio nel pensiero di Boezio</i>	» 455-461
PANDOLFI C., <i>Quale democrazia? I suggerimenti del 'De Regno' di Tommaso d'Aquino</i>	» 437-453
PISCIONE E., <i>Dubbio e problema. Indagine teorica e valenze pedagogiche</i>	» 345-351
PIZZORNI R.M., O.P., <i>Il 50° anniversario della «Dichiarazione universale dei Diritti dell'uomo» e la dottrina della Chiesa sui diritti naturali dell'uomo</i>	» 463-484
TRAVERSO P., <i>Plotino voce inascoltata della differenza</i>	» 315-330

RECENSIONI

ALBERONI F., <i>Ti amo</i> (P. Montini)	pag.	360
ARMSTRONG K., <i>Storia di Dio. Da Abramo a oggi: 4000 anni alla ricerca di Dio</i> (M. Di Tora O.P.)	»	485
BALDINI M. (a c.), <i>L'amicizia secondo i filosofi</i> (O. Bovi)	»	489
BONI A., <i>La 'Novitas franciscana' nel suo essere e nel suo divenire</i> (R.M. Pizzorni O.P.)	»	492
DE CRESCENZO L., <i>Il tempo e la felicità</i> (D. Sperduto)	»	486
HEIDEGGER M., <i>Il concetto di tempo</i> (D. Sperduto)	»	488
KELLY E., <i>Structure and diversity. Studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler</i> (A. Viglione)	»	361
KOLACINSKI M., <i>Dio fonte del diritto naturale. Linee di dibattito tra teologia naturale e filosofia del diritto</i> (R.M. Pizzorni O.P.)	»	364
LE CLERC J., <i>Epistolario</i> , vol. IV (M. Miele)	»	356
PENZO G., <i>Invito al pensiero di Eckhart</i> (C. Berto)	»	355
SCARAMELLA P., <i>I santolilli. Culti dell'infanzia e santità infantile a Napoli alla fine del XVII secolo</i> (M. Miele)	»	358
SCIUTO I., <i>La felicità e il male</i> (P. Montini)	»	359
SPINA S., <i>Parole in rete. Guida ai siti internet sul linguaggio</i> (M. Baldini)	»	491
STANZANI G. (a c.), <i>I problemi cimiteriali nell'Europa postindustriale</i> (R.M. Pizzorni O.P.)	»	363
VASALE C., <i>La metafora della politica. Potere e società</i> (O. Todisco)	»	352
WILHELMSSEN F.D., <i>Being and Knowing. Reflection of a Thomist</i> (M.T. Di Dato)	»	493

Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione) (a c. di M. Miele) pagg. 367-380, 497-506

Indice generale dell'anno 1998 (vol. LI) pagg. 507-508

Con Approvazione Ecclesiastica dell'Ordine - Napoli, 11 dicembre 1998
 Direttore responsabile Dott. GIUSEPPE ENRICO DE CILLIS O.P.
 Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 2220 del 16 aprile 1971

Finito di stampare nel mese di dicembre 1998
 Tipolitografia Laurenziana - Società Cooperativa a r. l.
 Vico dei Maiorani, 45 - Napoli - Tel. (081) 553.88.73

INDICE

1948-1997

(voll. 1-50)

a cura di M. Miele

UN INDICE PER SOTTOLINEARE I CINQUANT'ANNI DI «SAPIENZA»

«Sapienza» — fondata nel 1948 a Bologna, passata nel 1951 a Roma e trasferita nel 1959 a Napoli¹ — ha oltrepassato la soglia dei cinquant'anni. Per una rivista non è poco. Ma come sottolineare l'avvenimento? Per celebrare il raggiungimento di tale traguardo sarebbe bastato allestire uno speciale quaderno monografico, sul tipo di quelli pubblicati in passato? Non era meglio fornire agli studiosi uno strumento in grado di dare un'idea concreta della collaborazione di cui la rivista ha usufruito per tanti anni e di fotografare nel contempo il suo dinamismo con la ricchezza di argomenti affrontati col passare delle stagioni? La risposta è racchiusa nel fascicolo doppio, che qui presentiamo, e il suo duplice indice.

Non è la prima volta che la redazione del periodico si accinge a un lavoro simile. Dieci anni dopo la nascita di «Sapienza», quindi nel 1957, il direttore Benedetto D'Amore pubblicava un indice di tutti gli argomenti da essa trattati, ripartendolo in base alle rubriche che allora ne caratterizzavano la fisionomia: articoli, note critiche, recensioni e riviste spulciate². Allo scadere del ventesimo anno (1967), il segretario del tempo Domenico G. Zappone, riprese l'iniziativa con gli stessi criteri limitandosi a pubblicare le sole prime due rubriche, la seconda delle quali designata ora col titolo: «Note critiche e discussioni»³.

Negli indici che offriamo questa volta agli studiosi si è pensato di non seguire l'identico metodo. Limitarsi in effetti a degli elenchi separati avrebbe complicato il lavoro di ricerca degli eventuali utenti; nello stesso tempo gli indici così concepiti non avrebbero dato un'idea immediata e precisa del lungo cammino fatto dal periodico, e cioè in

¹ G. CIOFFARI - M. MIELE, *Storia dei domenicani nell'Italia meridionale*, III, Napoli-Bari 1993, pp. 798-600.

² Cfr. più avanti, p. 120.

³ Ivi, p. 121.

pratica tanto dei numerosi collaboratori che hanno vivacizzato le sue rubriche nel mezzo secolo trascorso quanto della diversità e continuità degli argomenti da essi messi a fuoco.

Ed ecco come, in concreto, si è pensato di raggiungere l'intento. Si è partiti dall'indice dei singoli fascicoli nel loro snodarsi cronologico, che però non si è potuto pubblicare per non moltiplicare eccessivamente il dossier messo in cantiere, anche se un indice del genere sarà indispensabile per chi vorrà un giorno delineare anno dopo anno le vicende della testata. Si è preferito invece puntare tutte le carte sui due indici più importanti: quello per autori (compresi gli anonimi, chi ha preferito lasciar traccia del proprio contributo attraverso una semplice sigla, i firmatari delle varie recensioni) e quello tematico. Nel preparare quest'ultimo più di una volta è stato ritenuto opportuno riportare lo stesso contributo in voci diverse. Il resto è affidato alle note di collegamento distribuite qua e là a pie' di pagina e all'intuito personale dello studioso. Tutti i contributi, a qualunque categoria appartengano, sono seguiti da tre cifre: la prima indica il volume, la seconda l'anno, la terza le pagine (per es. le cifre 48 1995 415-438 designano il volume 48°, l'anno 1995, le pagine 415-438).

Avremmo desiderato approntare, in un indice a parte, anche l'elenco dei libri recensiti e di quelli solo segnalati. Ma non ne saremmo usciti più con le pagine, senza contare il tempo supplementare di cui avremmo avuto bisogno per questa ulteriore fatica. C'è da dire comunque che tutti i libri recensiti sono segnalati sotto i nomi degli autori delle singole recensioni. Neanche per le riviste spulciate nei primi anni nel periodico si è ritenuto opportuno approntare un elenco distinto. In tutti i casi, per i primi vent'anni, chi ha bisogno dei due elenchi può ricorrere ai due indici già segnalati.

Qualche osservazione a proposito dei due indici essenziali pubblicati nelle pagine che seguono.

Quello per autori non si limita a far conoscere i moltissimi nomi di quanti hanno prestato la penna alla rivista e magari si sono distinti con la loro costanza nel sostenerla per anni. Non meno trasparente è il fatto che a dare il loro contributo sono quasi tutte le province italiane dell'Ordine e diverse dell'estero. I domenicani, a loro volta, hanno avuto dei sostenitori insostituibili sia negli ecclesiastici di vari Ordini e del clero diocesano, sia in un numero notevolissimo di laici, la maggior parte dei quali inseriti nelle strutture universitarie di Stato, talora in qualità di protagonisti. Il gruppo dei laici non è meno numeroso

degli altri gruppi e proviene da tutte le regioni italiane. Inutile aggiungere che anche gli autori stranieri hanno un posto di rilievo nella schiera dei collaboratori di «Sapienza». C'è da aggiungere inoltre che tutti, ognuno a suo modo, hanno inteso confrontarsi dialetticamente con quanti hanno scritto o pubblicato in precedenza nella stessa rivista o altrove.

Il secondo indice, quello tematico o per argomenti⁴, rispecchia gli interessi della rivista, che, se risulta di aver privilegiato maggiormente la filosofia, non per questo ha trascurato il campo teologico. Colpisce in particolare la fitta serie dei contributi dedicati ai filosofi moderni, grandi e piccoli, e alle tematiche cruciali e più sentite dagli intellettuali italiani tra gli anni dell'immediato dopoguerra e quelli della fine del secolo che sta per passare alle nostre spalle. Per non frazionare eccessivamente gli argomenti, si è pensato di raccogliere i nomi dei pensatori meno frequenti o meno noti sotto le rispettive epoche (Epoca antica, Epoca medievale, Epoca moderna e contemporanea). Ovviamente non ci si meraviglierà nel constatare pure che la parte del leone, in una rivista voluta e gestita dai domenicani, venga fatta dal tomismo, il terreno più dissodato dai vari autori. Si tratta però di un tomismo dagli ampi orizzonti, tutt'altro quindi che esclusivista o partigiano.

Ma detto questo, aggiungiamo pure di essere coscienti che non tocca a noi scrivere la storia della testata, cosa che attendiamo da altri. Abbiamo comunque la consapevolezza di aver fornito, con i due indici approntati per il suo cinquantesimo compleanno, dei preziosi strumenti di lavoro per una migliore circolazione scientifica di quanto è stato finora pubblicato a nome del periodico, il che servirà per una migliore comprensione o un migliore inquadramento dei tanti problemi in questo presentati o discussi. Probabilmente, in più di un caso, i due indici porteranno a vere e proprie scoperte.

Riteniamo, infine, opportuno fornire qui di seguito la possibilità di abbracciare con un solo sguardo tutte le voci comprese nell'indice tematico.

⁴ Sono esclusi da questo indice le recensioni, per le quali si veda l'indice dei nomi.

LE VOCI DELL'INDICE TEMATICO

Abelardo	Cusano (N.)	Etica, morale
Agostino (s.)	Dante	Europa
Alberto Magno (s.)	Democrazia	Evoluzionismo
Amore, amicizia, carità	Dialogo, comunicazione,	Fede, fideismo
Angelico (Beato)	individualismo, solitu-	Fenomenologia
Anima	dine	Filosofia (in genere)
Anselmo d'Aosta (s.)	Dio, ateismo	Futuro (Il problema del)
Antropologia	Diritto	Giansenismo
Aristotele, aristotelismo	Diritto naturale	Gilson (É.)
Arte, estetica	Dolore	Gioventù
Attualismo	Domenicani	Giubileo, anno santo
Autorità, potere, governo	Dommatica cattolica	Giustizia
Barth (K.)	Donna	Gnoseologia
Bergson	Dostoevskij	Guardini (R.)
Bernardo (s.)	Dottrina sociale	Hegel
Bibbia, esegesi	Ecclesiologia	Heidegger
Bioetica	Eckhart (Meister)	Hobbes
Blondel	Ecologia	Husserl
Boezio	Economia	Idealismo
Bonaventura (s.)	Ecumenismo	Ignazio di Loyola (s.)
Bonhoeffer (D.)	Empirismo	Illuminismo
Campanella (T.)	Enciclopedisti (del '700)	Insegnamento, didattica
Cartesio	Epistemologia	Islamismo
Cassiodoro	Epoca antica. Apporti ul-	Jaspers
Caterina da Siena (s.)	teriori	Kafka (F.)
Cattolicesimo	Epoca medievale. Appor-	Kant
Chiesa Ortodossa	ti ulteriori	Kierkegaard
Cibernetica	Epoca moderna e con-	Laicità e laicismo
Congar (Y.)	temporanea. Apporti	Lavoro
Coscienza	ulteriori	Leibniz
Cosmologia	Ermeneutica	Leopardi
Croce (B.)	Ermetismo	Letteratura
Cultura	Esistenzialismo	Libertà

Linguaggio (Filosofia del)	Persona	Scienza e filosofia
Linguistica, semantica	Platone, platonismo	Scoto (Duns)
Liturgia	Plotino	Scuola, educazione, formazione
Logica, logistica	Pluralismo	Secolarizzazione
Machiavelli	Politica, pensiero politico	Sessualità
Magistero ecclesiastico	Pomponazzi (P.)	Severino (E.)
Male, peccato	Popper (K.R.)	Sociali (Problemi)
Marcel (G.)	Positivismo logico	Sociologia
Mariologia	Predicazione	Spinoza
Maritain	Probabilismo	Spiritualità, spiritualismo
Marxismo	Progresso	Stato
Metafisica, ontologia	Proprietà privata	Stein (E.)
Metapsichica	Protestantesimo	Storia, storicismo, storiografia
Metodologia	Psicanalisi	Storia della filosofia
Missioni e colonizzazione	Psicologia	Strutturalismo
Mistica	Religione, esperienza religiosa, filosofia della religione	Tecnica, tecnicismo
Modernità	Rosmini (A.)	Tempo
Morte (Il problema della)	Rousseau	Teologia (in genere)
Naturalismo	Sacramenti	Tolleranza
Newton	Sartre	Tommaso d'Aquino (s.), tomismo, neotomismo
Nichilismo	Savonarola	Umanesimo
Nietzsche	Scetticismo	Valori (Il problema dei)
Occidente	Schelling	Vaticano II
Origene	Schopenhauer	Vico
Pace, guerra, coesistenza	Sciacca (M.F.)	Voltaire
Pascal	Scienza (I problemi della)	Wittgenstein

RIVISTE DOMENICANE D'ITALIA

ANGELICUM - Rivista Internazionale di studi di carattere teologico, filosofico, canonico, della Pont. Università S. Tommaso d'Aquino, Roma, 4 numeri annui.

Abbonamento annuo L. 60.000; estero \$ 50; Ccp 11019049 intestato a: Università S. Tommaso, Largo Angelicum 1 - 00184 Roma.

MEMORIE DOMENICANE - Nuova Serie con carattere storico ed interesse all'elaborazione critica della fede in relazione a culture e società.

Abbonamento: prezzo stabilito per i singoli volumi.

Versamenti: Ccp 10202513 Intestato a «Memorie Domenicane» Piazza S. Domenico, 1 - 51100 Pistoia.

NICOLAUS - Rivista semestrale di teologia ecumenico-patristica, redatta dai docenti dell'istituto di teologia ecumenico-patristica «S. Nicola» a Bari. Esce in fascicoli di oltre 200 pp.

Il prezzo varia a seconda della mole del fascicolo.

Rivista Nicolaus - Via Bisanzio e Rainaldo, 15 - 70122 Bari.

RASSEGNA DI LETTERATURA TOMISTICA - Segnala criticamente quanto anno per anno si scrive intorno a San Tommaso e al tomismo in tutto il mondo.

Abbonamento: il prezzo dei volumi varia a seconda della mole. Via L. Palmieri, 19 - 80133 Napoli.

RIVISTA DI ASCETICA E MISTICA - È la più antica rivista italiana dedicata ai problemi e alla storia della spiritualità. Esce in fasc. trimestrali di oltre 100 pp.

Abbonamento ordinario L. 40.000; estero L. 50.000; sostenitore L. 50.000.

Ccp 18360503 intestato a: D'Urso A. C. Giacinto

Convento S. Marco, Via Cavour, 56 - 50129 Firenze.

SACRA DOTTRINA - Rivista bimestrale di scienze religiose pubblicata a cura della Facoltà teologica di S. Domenico a Bologna. Esce in fascicoli di oltre 150 pp.

Abbonamento annuo L. 55.000; estero via aerea L. 100.000; bene-merito L. 50.000. Ccp 25560100 Intestato a: Sacra Dottrina, Piazza S. Domenico, 13 - 50124 Bologna.

SAPIENZA - Rivista internazionale di filosofia e di teologia dei Domenicani d'Italia. Periodicità trimestrale; pagine complessive 500 circa.

Abbonamento annuo: L. 50.000 (estero L. 60.000). Ccp 19653807 intestato a: Rivista Sapienza, Editrice Domenicana Italiana, Via L. Palmieri, 19 - 80133 Napoli.

TEMI DI PREDICAZIONE - OMELIE - Sussidi per la predicazione: 12 grossi numeri annui, alcuni monografici, altri omiletici.

Abbonamento (dall'Avvento): ordin. L. 55.000; Europa e Bacino Med. L. 65.000; altri Paesi L. 100.000. Ccp 24794802, intestato a:

Editrice Domenicana Italiana - Via L. Palmieri, 19 - 80133 Napoli.

VITA SOCIALE - Rivista bimestrale di problemi e dottrine sociali, in fascicoli di circa 100 pp.

Abbonamento annuo L. 35.000; estero L. 40.000, sostenitore L. 50.000. Ccp 525968, Intestato a: Edizioni di Vita Sociale, Piazza S. Domenico, 1 - 51100 Pistoia.

INDICE PER AUTORI

A.A., Rivista delle riviste	1	1948	123-131
A.A., Rivista delle riviste	6	1953	506-508
A.B., Rivista delle riviste	2	1949	137-141
A.B., Rivista delle riviste	2	1949	522-525
A.I.F., rec. a J. Falconi, L'A B C della preghiera (Fos- sano 1970)	24	1971	371-373
A.M., O.P., Rivista delle riviste	1	1948	434-438
A.M., O.P., Rivista delle riviste	2	1949	134-137
A.M., O.P., Rivista delle riviste	3	1950	137-140
A.M., Rivista delle riviste	1	1948	115-118
A.M., Rivista delle riviste	1	1948	291-295
A.M., Rivista delle riviste	2	1949	535-539
A.M.S., rec. a A. Ales Bello, Edmund Husserl e la storia (Parma 1972)	26	1973	242-244
A.P., Rivista delle riviste	2	1949	349-351
A.P., Rivista delle riviste	2	1949	552-553
A.R., Segnalazioni bibliografiche	37	1984	122
AA.VV., Confronti tra S. Tommaso e S. Bonaventura	27	1974	458-472
ABATE A.M., O.P., La potestà indiretta della Chiesa nel pensiero dei teologi	11	1958	167-181
ABATE A.(M.), O.P., La potestà indiretta della Chiesa nel magistero pontificio e nella disciplina canonica	11	1958	312-326
ABATE A., O.P., La potestà ministeriale della Chiesa nel vincolo coniugale	12	1959	406-433
ADDANTE P., rec. a A.G.Manno, Oltre Benedetto Croce (Napoli 1992)	46	1993	105-107
ADIF, Indicazioni conclusive del Convegno (di Napoli 1969)	22	1969	603-604
ADIF, Statuto provvisorio Associazione Docenti Italiani di Filosofia	21	1968	282-283
ADIF, Statuto	22	1969	601-602
ADIF, Voti conclusivi del convegno (di Napoli 1967)	21	1968	284-285
ADRIANI M., rec. a G. Bardy, La question des langues dans l'Église ancienne (Paris 1948)	2	1949	501-503
ADVERSI A., Il laicismo. Appunti di storia e di bibliografia	20	1967	353-405
AGNES M., rec. a P. Brezzi, Fonti e studi di storia della Chiesa... (Milano 1962)	17	1964	151-153

ALBERGHI S., rec. a A. Giordano, <i>Le polemiche giovanili di A. Rosmini</i> (Stresa 1976)	32	1979	225-226
ALCE V., O.P., <i>L'Immacolata Concezione nell'arte</i>	7	1954	557-583
ALCE V., O.P., rec. a AA.VV., <i>Beato Angelico. Miscellanea di studi</i> (Roma 1984)	37	1984	484-485
ALCE V., O.P., rec. a E. Panella O.P., <i>Il «De subiecto theologiae»... di R. dei Girolami O.P.</i> (Milano 1982)	35	1982	483-484
ALES BELLO A., <i>A proposito della «philosophia perennis». T.d'Aq. e E. Husserl nell'interpretazione di E. Stein</i>	27	1974	441-451
ALES BELLO A., <i>Fenomenologia e creatività</i>	28	1975	229-233
ALES BELLO A., <i>Gadamer in 'Verità e metodo'</i>	27	1974	91-96
ALES BELLO A., <i>Il contributo filosofico di P. Benedetto D'Amore</i>	49	1996	195-200
ALES BELLO A., <i>Il VI congresso internazionale di fenomenologia</i>	29	1976	284-288
ALES BELLO A., <i>Indicazioni fenomenologiche per la fondazione della morale</i>	28	1975	338-341
ALES BELLO A., <i>L'uomo e Dio nella fenomenologia di Husserl</i>	22	1969	556-559
ALES BELLO A., rec. a F.L. Marcolungo, <i>Scienza e filosofia in G. Zamponi</i> (Padova 1975)	29	1976	360-361
ALES BELLO A., rec. a M. Bartolomei, <i>Cristianesimo e secolarizzazione</i> (Pistoia 1972)	26	1973	241-242
ALES BELLO A., rec. a M. Sancipriano, <i>Il pensiero polit. di Haller e Rosmini</i> (Milano 1968)	29	1976	231-233
ALES BELLO A., rec. a M. Sancipriano, <i>Lamennais in Italia</i> (Milano 1973)	29	1976	231-233
ALES BELLO A., <i>Valore e significato della filosofia in Anna-Teresa Tymieniecka</i>	26	1973	113-115
ALESSI P., rec. a M.L. Cicalese, <i>Note per un profilo di Pasquale Villari</i> (Roma 1979)	34	1981	368-369
ALFANO G., <i>Il tomismo nel pensiero di Mariano F. Cordovani O.P.</i>	41	1988	71-91
ALFANO G., <i>Note sul concetto di alienazione in Hegel</i>	44	1991	447-459
ALLEGRA A., rec. a S. Pesce, <i>Cattolicesimo e protestantesimo nell'interpretazione dell'antico cristianesimo</i> (Catania 1951)	4	1951	531-532
ALLEGRO C., rec. a O. Todisco, <i>Lo spirito crist. della filosofia di G.D. Scoto</i> (Roma 1975)	29	1976	105-109
ALSZEGHY Z., S.J., <i>Teologia e sistema</i>	35	1982	271-282
AMATO C., <i>Dalla libertà come diritto alla libertà come dovere</i>	41	1988	257-273
AMBROSANO A., <i>Dall'ecumenismo al cattolicesimo</i>	12	1959	7-34
ANDRISANI G., rec. a A. Calcara, <i>Discorsi di letteratura e d'arte...</i> (Marcianise 1961)	14	1961	371-373
ANDRISANI G., rec. a AA.VV., <i>Alfonso Capece Latro, arciv. di Capua nella storia e nella Chiesa</i> (Caserta 1985)	39	1986	487-489

ANDRISANI G., rec. a AA.VV., S. Giovan Giuseppe della Croce (1674-1734). Studi... (Napoli 1988)	42 1989 231-233
ANDRISANI G., rec. a E. Gallina, Aonio Paleario, 3 vv. (Sora 1989)	43 1990 226-227
ANNECCHINO M., rec. a E. Del Basso, Problematiche religiose in A. Réville (Napoli 1994)	48 1995 244-245
ANNECCHINO MANNI M., rec. a E. Del Basso, L'animismo di E. Burnett Tylor (Napoli 1985)	41 1988 105-107
ANTISERI D., Fallibilismo e falsificazione in Charles S. Peirce	41 1988 207-209
ANTISERI D., Fallibilismo razionale e fede cristiana	42 1989 295-308
ANTISERI D., L'eredità filosofica di P.D'Amore	49 1996 205-206
ANTISERI D., Oggettività della scienza, non neutralità degli scienziati e responsabilità della società civile nei confronti delle istituzioni scientifiche	30 1977 166-188
ANTISERI D., rec. a M. Baldini, Contro il filosofese (Bari 1991)	44 1991 460-461
ANTISERI D., rec. a M. Baldini, Il linguaggio dei mistici, 2 ed. (Brescia 1990)	43 1990 217-218
ANTISERI D., rec. a M. Baldini, La storia delle utopie (Roma 1994)	48 1995 238-239
ANTONELLI M.T., Il significato del problema del valore nella filosofia contemporanea	13 1960 10-33
ANTONELLI M.T., L'idea di filosofia nel marxismo di F.M. Cornford	24 1971 471-476
ANTONELLI M.T., Le ragioni della fede di Armando Carlini	12 1959 596-599
ANTONINI B. di Roma, Intervento (sulla rel. di A.Mc Nicholl)	22 1969 353-354
ANTONINI B., O.S.M., Le tesi fondamentali della metafisica di Felice Balbo	23 1970 126-164
ANTONINI B.M., Intervento (sulla rel. di G. Di Napoli)	21 1968 56-57
ARAZZI G., I percorsi multipli dell'epistem. di G. Bachelard. Il rapp. filosofia-epistemologia: problemi e dinamiche	37 1984 149-177
ARCIDIACONO S., Fisica e metafisica di Roberto Pavese	18 1965 216-221
ARCOLEO S., «Studi sulla filosofia antica» (di M.F. Sciacca)	25 1972 472-482
ARCOLEO S., G.B.Vico nella storiografia e nell'ermeneutica contemporanee	31 1978 5-38
ARCOLEO S., La conoscenza di sé come processo di interiorizzazione in Eraclito	29 1976 5-17
ARCOLEO S., La filosofia del linguaggio in Eraclito (analisi... del fr. 1° di Marçovich)	27 1974 191-202
ARCOLEO S., rec. a E. Coseriu, Die Gesch. der Sprachphilosophie... (Tübingen 1970)	27 1974 116-117
ARCOLEO S., rec. a Euripide, Les Bacchantes (Paris 1970)	27 1974 238
ARCOLEO S., rec. a V. Guazzoni-Foà, Dalle origini alla chiusura della scuola di Atene. Storia del pensiero occidentale (Milano 1974)	28 1975 117-119

ARCOLEO S., Ricordo di Mazzantini	4	1971	490-491
ARMINIO A., O.P., rec. a T.Deman O.P., Socrate e Gesù (Firenze s.d.)	5	1952	320-322
ARRUPE P., S.J., Pluralismo delle culture e cristianesimo	20	1967	7-16
ARUMI G., rec. a M. Augé - E.Sastre Santos - L.Borriello, Storia della vita religiosa (Brescia 1988)	43	1990	454-455
ATZEI G., Intervento (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26	1973	416-418
ATZEI G., Osservazioni in rapporto al problema marxismo-cristianesimo	31	1978	493-494
ATZEI G., Struttura ermeneutica del discorso sul principio	26	1973	433-436
AVETA A., rec. a C. Olof Jonsson. I tempi dei gentili. La profezia... dei Testimoni di Geova (Roma 1989)	43	1990	221-222
B.D., rec. a M.Llamera O.P., Fatima, il Rosario e il Cuore di Maria (Catania 1949)	2	1949	504
B.D.N., rec. a F.J.Sheen, la felicità del cuore (Napoli 1952)	6	1953	115-117
B.P., Rivista delle riviste	1	1948	280-283
B.P., Rivista delle riviste	2	1949	149-150
B.P., Rivista delle riviste	2	1949	337-339
B.P., Rivista delle riviste	2	1949	519-522
B.P., Rivista delle riviste	3	1950	331-334
BABOLIN A., rec. a D. Bosco, Metamorfosi del 'libertinage'. La 'ragione esigente' e le sue ragioni (Milano 1981)	36	1983	481-482
BABOLIN S. di Padova, Intervento (sulla rel. di A. Mc Nicholl)	22	1969	352
BABOLIN S., (Presentazione degli Atti del IV convegno naz. dell'ADIF)	26	1973	263-264
BABOLIN S., Intervento (sulla rel. di C. Fabro)	22	1969	319-320
BABOLIN S., Intervento (sulla rel. di L. Bogliolo)	22	1969	296
BABOLIN S., Intervento (sulla rel. di U. Pellegrino)	21	1968	139
BAIETTO Q. di Torino, Intervento (sulla rel. di C. Fabro)	22	1969	324-325
BALDASSARRE M., Il rapporto tra l'uomo e il suo ambiente. Note in margine all'ultima settimana di Spoleto (30 marzo - 5 aprile 1989)	43	1990	67- 70
BALDASSARRE M., Ancora sull'idea d'Europa. Il Medioevo come matrice di una coscienza europea	44	1991	443-446
BALDASSARRE M., Per una storia dell'idea di Europa. Riflessioni storiografiche	43	1990	321-328
BALDASSARRE M., rec. a G.Garcia Marquez, Dell'amore e di altri demoni (Milano 1994)	48	1995	362-363
BALDINI M., I limiti delle basi teoretiche della semantica generale	35	1982	54-66
BALDINI M., La dimensione ideologica dell'epistemologia di Karl R. Popper	27	1974	129-154
BALDINI M., Le riflessioni epistemologiche di Karl R. Popper	28	1975	405-446

BALDINI M., rec. a A. Di Giovanni, <i>Il dolore</i> (Brescia 1988)	41 1988 333-334
BALDINI M., rec. a A. Pini, <i>Marginalia. Diario senza data</i> (Firenze 1995)	48 1995 486-487
BALDINI M., rec. a AA.VV., <i>Lessico della persona umana, a c. di A. Rigobello</i> (Roma 1986)	40 1987 123-124
BALDINI M., rec. a B. Croce, <i>Perché non possiamo non dirci «cristiani»</i> , 2 ed. (Vicenza 1986)	40 1987 123
BALDINI M., rec. a B. Pascal, <i>Il buon uso delle malattie</i> (Vicenza 1986)	40 1987 121
BALDINI M., rec. a C. Angelini, <i>Il risorto</i> (Vicenza 1987)	40 1987 355-356
BALDINI M., rec. a C. Angelini, <i>Le cronache della domenica</i> (Vicenza 1988)	42 1989 92-93
BALDINI M., rec. a C. Tresmontant, <i>La mistica cristiana e il futuro dell'uomo</i> (Casale Monferrato 1988)	42 1989 87-88
BALDINI M., rec. a D. Barsotti, <i>Pensieri extra-vaganti</i> (Vicenza 1987)	40 1987 470
BALDINI M., rec. a F. Gentiloni, <i>Non nominare invano</i> (Vicenza 1987)	41 1988 103-104
BALDINI M., rec. a F. Sbaiffoni (a c.), <i>Testi sull'Anticristo. Secoli I-II</i> (Firenze 1992)	45 1992 342-344
BALDINI M., rec. a G. Invitto, <i>Sartre. Dal «gioco dell'essere» al lavoro ermeneutico</i> (Milano 1988)	41 1988 346-347
BALDINI M., rec. a G. Zizola, <i>Le rose e le ortiche</i> (Vicenza 1988)	41 1988 464-465
BALDINI M., rec. a H. Boell, <i>Lettera a un giovane cattolico</i> , 2 ed. (Vicenza 1986)	40 1987 122
BALDINI M., rec. a J. Bousquet - S. Weil, <i>Lettere dalla guerra</i> (Vicenza 1988)	41 1988 465-466
BALDINI M., rec. a J.H. Newman, <i>Diario intimo e poesie, a c. di R.Colla</i> (Vicenza 1990)	43 1990 342-343
BALDINI M., rec. a J. Jacobelli, <i>Croce Gentile. Dal sodalizio al dramma</i> (Milano 1989)	43 1990 103-104
BALDINI M., rec. a M. Hagge, <i>Il sogno e la scrittura</i> (Firenze 1986)	39 1986 479-480
BALDINI M., rec. a M. Ivaldo, <i>I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte</i> (Napoli 1987)	40 1987 362
BALDINI M., rec. a M. Schoepflin (a c.), <i>Il «De Magistro» di S. Agostino e il tema dell'educazione nel cristianesimo antico</i> (Torino 1994)	47 1994 227-228
BALDINI M., rec. a M. Schoepflin, <i>Filosofi</i> (Casale Monferrato 1995)	48 1995 361
BALDINI M., rec. a N. Fabbretti - M. Isnenghi - V. Volpini, <i>La Locusta e la cultura cattolica in Italia</i> (Vicenza 1987)	41 1988 102-103
BALDINI M., rec. a O. Todisco, G.D. Scoto e G. d'Occam. <i>Dall'ontologia alla filosofia del linguaggio</i> (Casino 1989)	43 1990 216-217
BALDINI M., rec. a P. Mazzolari - D.M. Turollo, <i>Per la morte</i> (Vicenza 1989)	43 1990 449

BALDINI M., rec. a P. Ricoeur, <i>La semantica dell'azione</i> (Milano 1986)	39	1986	368-369
BALDINI M., rec. a Plotino, <i>Dal bello al divino</i> (Vicenza 1986)	40	1987	355
BALDINI M., rec. a R. Bessero Belti, <i>Il silenzio voce dell'anima</i> (Vicenza 1988)	41	1988	332-333
BALDINI M., rec. a R. Colla (a c.), <i>Il viaggio dei Magi</i> (Vicenza 1989)	43	1990	448-449
BALDINI M., rec. a R. Gatti, <i>Pensare la democrazia. Itinerari del pensiero politico contemporaneo</i> (Roma 1989)	43	1990	218-219
BALDINI M., rec. a R. Guardini, <i>Il diritto alla vita prima della nascita</i> (Vicenza 1985)	38	1985	485-486
BALDINI M., rec. a R. Righetto, <i>Monaci. Silenzio e profezia nell'era post-cristiana</i> (Firenze 1997)	50	1997	494-495
BALDINI M., rec. a S. Bernardo di Chiaravalle, <i>Consigli ad un papa</i> (Vicenza 1985)	38	1985	484
BALDINI M., rec. a S. Zucal, <i>Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso»...</i> (Urbino 1990)	45	1992	459-460
BALDINI M., rec. a T. Merton, <i>Il contemplativo e l'ateo</i> (Vicenza 1986)	40	1987	224-225
BALDINI M., <i>Riflessioni epistemologiche sull'errore</i>	43	1990	57-65
BALDO I.F., <i>I manuali di storia della filosofia e la riforma della scuola secondaria italiana</i>	42	1989	56-64
BALIDO G., <i>Dualismo o unità dell'uomo? Nota sull'antropologia agostiniana</i>	44	1991	77-79
BALIDO G., rec. a M. Malatesta, <i>La logica primaria. Strumenti per un dialogo...</i> (Napoli - Roma 1988)	43	1990	227-228
BALIDO G., rec. a N. Petruzzellis, <i>Valori e libertà</i> (Napoli - Roma 1988)	42	1989	460-462
BALIDO G., rec. a P. Hadot, <i>Esercizi spirituali e filosofia antica</i> (Torino 1988)	42	1989	90-92
BALIDO G., rec. a R. Piccolomini, <i>L'amicizia</i> (Roma 1994)	48	1995	120-121
BALIDO G., rec. a R. Piccolomini, <i>Verso la verità</i> (Roma 1990)	44	1991	106-107
BALIDO G., <i>Segnalazioni bibliografiche</i>	48	1995	127
BANFI P., rec. a C. Scarcella, <i>Condorcet. Dottrine politiche e sociali</i> (Lecce 1980)	35	1982	242-243
BANFI P., rec. a G.M. Pozzo, <i>La storia come tensione etica</i> (Padova 1982)	35	1982	487-489
BANNA P., <i>L'unità della scienza</i>	23	1970	469-473
BARILARO A., O.P., rec. a A.C. Gigon, <i>De analogia</i> (Friburgi Helv. 1949)	2	1949	497
BARILARO A., O.P., rec. a A.C. Gigon, <i>Demonstratur existentia Dei</i> (Friburgi Helv. 1949)	2	1949	497
BARILARO A., O.P., rec. a A.C. Gigon, <i>Divinae scientiae causalitas...</i> (Friburgi Helv. 1948)	2	1949	496-497
BARILARO A., O.P., rec. a A.C. Gigon, <i>Theologiae dogm. notiones generales</i> (Friburgi Helv. 1947)	2	1949	496-497

BARILARO A., O.P., rec. a B. d'Azy, Les anges devant le mystère de l'Incarnation (Dourgne 1948)	2	1949	498-499
BARILARO A., O.P., rec. a I. Ortis de Urbina S.S., El simbolo niceno (Madrid 1947)	2	1949	499-500
BARILARO A., O.P., rec. a M.A. Coniglione O.P., Bernardo Gentile O.P. (Catania 1948)	2	1949	512-514
BARILARO A., O.P., rec. a M. Daffara O.P., De peccato orig. et de Verbo incarnato (Taurini 1948)	2	1949	495-496
BARILARO F.M., O.P., Rivista delle riviste	4	1951	409-412
BARILARO M.P., O.P., Rivista delle riviste	4	1951	85-87
BARTOLETTI E., Il problema della fondazione della morale	28	1975	259-262
BARTOLOMEI M., O.P., La concezione della famiglia in Kant e in Hegel	26	1973	202-209
BARZAGHI G., O.P., Analogia, ordine e il fondamento della sintesi tomista	40	1987	65-97
BARZAGHI G., O.P., Filosofia e sapienza nel pensiero del P.Santiago Ramirez O.P. (1891-1967)	39	1986	75-105
BASERGA A., Il valore umano del progresso medico e gli obblighi sociali e morali che ne derivano	18	1965	91-92
BASILE T., Il problema della «fortuna» nella esperienza di Niccolò Machiavelli	23	1970	55-69
BASILE T., rec. a D. Dubarle O.P., Il cristiano e l'ottimismo (Milano 1952)	21	1968	415-416
BASILE T., rec. a G. Zappone, L'ultimo Maritain (Napoli 1969)	23	1970	359-361
BASILE T., rec. a J. Chevalier, La vita morale e l'aldilà (Torino 1966)	20	1967	421-422
BASILE T., rec. a J. Guitton, Il problema di Gesù (Torino 1964)	21	1968	414
BASILE T., rec. a J. Guitton, Le difficoltà della fede (Torino 1961)	21	1968	414-415
BASILE T., rec. a J.M. Paupert, Contrôle des naissances et théologie... (Paris 1967)	20	1967	420-421
BASILE T., rec. a J. Maritain, Riflessioni sull'America (Brescia 1960)	20	1967	552-553
BASILE T., rec. a J. Maritain, Scienza e saggezza (Torino 1964)	21	1968	411
BASILE T., rec. a M. Eliade, Il mito dell'eterno ritorno (Torino 1968)	22	1969	258
BASILE T., rec. a P. Brezzi, Cristianesimo e civiltà (Roma s.d.)	21	1968	415
BASILE T., rec. a Raïssa Maritain, Osservazioni sul Pater (Brescia 1964)	20	1967	552
BASSO M.L., G.Marcel: il mistero dell'essere (I)	31	1978	39-67
BASSO M.L., G.Marcel: il mistero dell'essere (II)	31	1978	187-217
BATAILLON L.J., O.P., Iacopo da Varazze e Tommaso d'Aquino	32	1979	22-29
BATTAGLIA F., Il problema della storia	5	1952	310-314

BATTAGLIA F., Il problema del valore (schema di introduzione)	10	1957	113-115
BATTAGLIA F., Sociologia e filosofia	18	1965	179-185
BATTAGLIA F., Valori umani e progresso, oggi	18	1965	5-9
BAUER C., Riflessioni sulla filosofia di Roberto Pavese, II: Il problema della metafisica	19	1966	340-342
BAZZI P., O.P., Rivista delle riviste	8	1955	243-248
BEDA, I prossimi congressi	2	1949	383
BEDA, Notizie di cronaca	1	1948	315-328
BEDA, Notizie di cronaca	2	1949	164-176
BEDA, Notizie di cronaca	2	1949	367-381
BEDA, Notizie di cronaca	3	1950	161-172
BEDA, Notizie di cronaca	3	1950	355-365
BEDA, rec. a A.Sonelli, Stato e proprietà (Alba 1953)	8	1955	228-230
BEDA, rec. a Bergagna - Canziani - Galbiati, Cantico ariano (Milano 1955)	8	1955	235
BEDA, rec. a Enciclopedia filosofica, 4 vv. (Venezia - Roma 1957-1958)	11	1958	197-201
BEDA, rec. a S.T. d'Aq., La Somma Teologica, vol. VII: Il governo del mondo (Firenze 1958)	11	1958	201-202
BEDA, Rivista delle riviste	1	1948	131-135
BEDA, Rivista delle riviste	1	1948	439-443
BEDA, Rivista delle riviste	2	1949	154-157
BEDNARSKI F.A., O.P., Le premesse empiriche nell'argomentazione teologica dell'età normativa	30	1977	397-418
BEDNARSKI F.W., O.P., L'educazione dei giovani nel pensiero di S.Tommaso	20	1967	80-104
BEDNARSKI F.W., O.P., La pedagogia di S.Tommaso d'Aq. e i postulati della didattica moderna	23	1970	70-81
BEGNOZZI L., La filosofia cristiana secondo J. Maritain	41	1988	293-298
BELLETTI B., Analisi e valutazione di una recente bibliografia generale su Filone di Alessandria	38	1985	89-97
BELLETTI B., Dimensioni della pace. In margine ad un recente convegno	42	1989	207-209
BELLETTI B., Fede, cultura e storia in O. Koehler	36	1983	60-65
BELLETTI B., Idea e creazionismo in Filone di Alessandria	40	1987	277-304
BELLETTI B., Il dolore tra esistenza e teologia. Alcune recenti pubblicazioni	41	1988	453-459
BELLETTI B., Il Logos come immagine di Dio in Filone di Alessandria	43	1990	311-320
BELLETTI B., La teologia come antropologia in Heinrich Fries	37	1984	203-216
BELLETTI B., rec. a A. Pieretti, Banfi. La persona come creatività (Roma 1987)	41	1988	471
BELLETTI B., rec. a A. Bellingreri, Filosofia e ideologia. Il «destino» teoretico di A.Banfi (Milano 1982)	36	1983	239-240
BELLETTI B., rec. a A. Bonandi, Sistema ed esistenza. Il pensiero morale di T.Steinbuechel (Brescia 1987)	41	1988	104-105

BELLETTI B., rec. a A. Carrara, <i>Violenza, sacro, rivelazione biblica. Il mistero di R.Girard</i> (Milano 1985)	39 1986 370-371
BELLETTI B., rec. a A. Momigliano, <i>Saggi di storia della religione romana</i> (Brescia 1988)	43 1990 231-232
BELLETTI B., rec. a A. Staglianò, <i>La «teologia» secondo Antonio Rosmini</i> (Brescia 1988)	42 1989 226-227
BELLETTI B., rec. a AA.VV., <i>Chiesa e progetto educativo nell'Italia del secondo dopoguerra...</i> (Brescia 1988)	42 1989 233-235
BELLETTI B., rec. a AA.VV., <i>Il lavoro, I-II</i> (Brescia 1983-1985)	38 1985 497-498
BELLETTI B., rec. a AA.VV., <i>La morte umana. Antropologia, diritto, etica</i> (Torino 1988)	41 1988 472-473
BELLETTI B., rec. a B. Welte, <i>Dal nulla al mistero assoluto</i> (Casale Monferrato 1985)	39 1986 369-370
BELLETTI B., rec. a C. Prandi, <i>I dinamismi del sacro tra storia e sociologia</i> (Brescia 1988)	42 1989 227
BELLETTI B., rec. a Comunità di S.Egidio, <i>Cristianesimo e Islam. L'amicizia possibile</i> (Brescia 1989)	43 1990 343-344
BELLETTI B., rec. a Comunità di S.Egidio, <i>Stranieri nostri fratelli...</i> (Brescia 1989)	43 1990 447-448
BELLETTI B., rec. a D. Zadra, <i>Il tempo simbolico: la lingua della vita</i> (Brescia 1985)	39 1986 371
BELLETTI B., rec. a E. Severino, <i>La filosofia contemporanea</i> (Milano 1986)	39 1986 491-492
BELLETTI B., rec. a F. Parazzoli, <i>Breviario familiare. Il vangelo della domenica per tutti i giorni...</i> (Torino 1987)	41 1988 471-47
BELLETTI B., rec. a Filone di Alessandria, <i>Le origini del male</i> (Milano 1984)	38 1985 486-487
BELLETTI B., rec. a G. Barbiellini Amidei, <i>La riscoperta di Dio</i> (Milano 1984)	38 1985 229
BELLETTI B., rec. a G. Bianchi, <i>Le ali della politica</i> (Brescia 1988)	42 1989 235-236
BELLETTI B., rec. a G. Boissier, <i>La fine del mondo pagano</i> (Milano 1989)	43 1990 339
BELLETTI B., rec. a G. Campanini, <i>Antonio Rosmini e il problema dello Stato</i> (Brescia 1983)	37 1984 470-472
BELLETTI B., rec. a G. De Rosa, <i>Da Luigi Sturzo ad Aldo Moro</i> (Brescia 1988)	42 1989 465-466
BELLETTI B., rec. a G. Filoramo, <i>L'attesa della fine. Storia della Gnosi</i> (Roma - Bari 1983)	36 1983 492-493
BELLETTI B., rec. a G. Podestà (a c.), <i>Antropologia e umanesimo</i> (Brescia 1987)	41 1988 109
BELLETTI B., rec. a Girolamo, <i>Verginità e matrimonio nell'Epistolario</i> (Padova 1982)	36 1983 369-370
BELLETTI B., rec. a H.B. Gerl, <i>Romano Guardini. La vita e l'opera</i> (Brescia 1988)	41 1988 469-470
BELLETTI B., rec. a H. Fries - K. Rahner, <i>Unione delle Chiese possibilità reale</i> (Brescia 1986)	39 1986 489-491

- BELLETTI B., rec. a J. Ernst, Luca. Un ritratto teologico (Brescia 1988) 42 1989 228
- BELLETTI B., rec. a J. Hamer, La Chiesa è una comunione (Brescia 1983) 37 1984 358-359
- BELLETTI B., rec. a J. Imbert, Il processo di Gesù (Brescia 1984) 38 1985 105-106
- BELLETTI B., rec. a J. Loew, Preghiera e vita. Grandi modelli (Brescia 1989) 43 1990 91-92
- BELLETTI B., rec. a L. Baracco, Invecchiare è bello. Guida al pianeta anziani (Brescia 1987) 41 1988 107
- BELLETTI B., rec. a L. Cimmino, Carabellese. Il problema dell'esistenza di Dio (Roma 1984) 38 1985 228
- BELLETTI B., rec. a M. Mangiagalli, Logica e metafisica nel pensiero di F.A. Trendelenburg (Milano 1983) 37 1984 240-241
- BELLETTI B., rec. a M. Marazziti (a c.), Comunità di Sant'Egidio. Vangelo in periferia (Brescia 1987) 41 1988 108-109
- BELLETTI B., rec. a M.P. Laroche, Una sola carne. Spiritualità della coppia (Torino 1987) 42 1989 228-229
- BELLETTI B., rec. a N. Galli (a c.), Quali valori nella scuola di Stato? (Brescia 1989) 43 1990 338-339
- BELLETTI B., rec. a S. Ben Chorin, Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno (Brescia 1985) 39 1986 480-481
- BELLETTI B., rec. a T. More, Lettere, a c. di B. Fortunato (Brescia 1967) 41 1988 108
- BELLETTI B., rec. a V. Conzemius, Al servizio dei poveri. Vincenzo de' Paoli e Federico Ozanam (Brescia 1985) 38 1985 498-499
- BELLETTI B., rec. a V. Melchiorre, Il corpo (Brescia 1984) 38 1985 228-229
- BELLETTI B., rec. a Y. Congar, Martin Lutero. La fede, la riforma (Brescia 1984) 38 1985 106-107
- BELLETTI B., Segnalazioni bibliografiche 42 1989 113-114
- BELLETTI B., Segnalazioni bibliografiche 42 1989 240
- BELLETTI B., Segnalazioni bibliografiche 43 1990 113
- BELLETTI B., Segnalazioni bibliografiche 43 1990 470
- BELLINGRERI A., rec. a F. Ventorino, Le grandi questioni. Appunti di metafisica (Palermo 1986) 40 1987 225-227
- BELLINI P., rec. a Vincenzo da Kielce O.P., La «Vita minor» di S. Stanislao vescovo, 2 ed. (Siena 1983) 37 1984 361-362
- BELLINO F., rec. a V. De Ruvo, Il realismo critico. Principi di metaf. e di filos. del diritto (Fasano 1976) 32 1979 220-222
- BELLOFIORE L., A proposito d'una recensione su «Morale e storia in G.B. Vico» 28 1975 92-97
- BELLOFIORE L., Il magistero filosofico-morale di Giuseppe Capograssi 29 1976 271-283
- BELLOFIORE L., rec. a B. Magnino, Storia del positivismo (Roma 1955) 10 1957 287-289
- BENDER L., O.P., La libertà di coscienza 2 1949 269-283
- BENINCASA C., Feldweg e Holzwege heideggeriani 24 1971 163-174
- BENINCASA C., Plotino ovvero la disestetizzazione del reale 28 1975 63-73

BERIZZI A.M., O.P., Il «motu proprio» di Pio papa XII sulla forma del matrimonio	1	1948	412-419
BERNARDINI SOTO L., Recenti tentativi di rivalutazione del probabilismo cattolico del Seicento	30	1977	197-214
BERTACCHINI R., rec. a F.Grisi, Avventura del personaggio (Milano 1968)	23	1970	239-241
BERTACCHINI R.A.M., Scienza e sapienza in S.Agostino. Rilettura dell'Ipponense in chiave pitagorica	49	1996	299-320
BERTOLDI F., Blondel e la verità come «adaequatio realis»	47	1994	337-355
BERTOLDI F., Il dibattito sulla verità tra Blondel e Garri-gou-Lagrange	43	1990	293-310
BERTOZZI A., rec. a V. Passeri Pignoni, Europa come patria (Messina 1965)	18	1965	374-375
BERTOZZI A., rec. a V. Passeri Pignoni, Albert Camus uomo in rivolta (saggio critico) (Bologna 1965)	18	1965	248-249
BERTULETTI A., rec. a C.Terzi, Maine de Biran nel pensiero mod. e contemp. (Padova 1974)	29	1976	112-116
BERTUZZI G., O.P., L'estetica e l'arte in S.Tommaso	39	1986	106-117
BERTUZZI G., O.P., L'interpretazione di Werner Jaeger dell'umanesimo e della teologia di S.Tommaso	41	1988	299-311
BESCHIN G., rec. a F. Piemontese, La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini (Milano 1966)	23	1970	230-233
BETTANINI A., rec. a D. Antiseri, L'itinerario speculativo di P.M. van Buren (Brescia 1976)	29	1976	366-368
BEZZINI L., Incontro tra filosofia e teologia nella «Christl. Weltanschauung» di Romano Guardini	45	1992	171-190
BIANCHI G.F., «Il problema dei valori» al XII convegno filosofico di Gallarate...	10	1957	102-112
BIANCUCCI G.B., Marx, il marxismo e la religione: teoria e prassi	31	1978	454-468
BINANTI L., rec. a C. Ciafré ecc., Filosofia e violenza. Introd. a E.Weil (Galatina 1978)	32	1979	109-110
BINANTI L., rec. a G. Ricciardi, Estetica e metafisica nel pensiero di L.Stefanini (L'Aquila 1979)	36	1983	372-373
BINANTI L., rec. a R. Egidi, Il linguaggio delle teorie scientifiche... (Napoli 1979)	33	1980	245-246
BINANTI L., rec. a Scienza, linguaggio e metafilosofia. Scritti in mem. di P.Filiasi Carcano (Napoli 1980)	35	1982	245-246
BOCCADAMO G., Donne e clausura in età moderna. Strategie familiari ed economia in alcune pubblicazioni recenti	47	1994	211-226
BOCCADAMO G., Il problema dell'assistenza. Dalla matrice religiosa all'impegno laico. Note sulla situazione attuale degli studi	41	1988	447-451
BOCCADAMO G., rec. a AA.VV., Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo, 2 vv. (Venosa 1988)	44	1991	229-230

- BOCCADAMO G., rec. a AA.VV., Il sinodo diocesano nella teologia e nella storia (Acireale 1987) 44 1991 96-99
- BOCCADAMO G., rec. a E. Chiosi, Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli... (Napoli 1992) 48 1995 479-484
- BOCCADAMO G., rec. a G. Rocca, Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX (Roma 1992) 47 1994 122-123
- BOCCADAMO G., rec. a L. Châtellier, L'Europa dei devoti (Milano 1988) 43 1990 222-224
- BOCCADAMO G., rec. a M. Plezia, Storia di un'ed. incompiuta... Gregorio Nazianzeno... (Napoli 1992) 45 1992 468-469
- BOCCADAMO G., rec. a P. Merisio - I.A. Chiusano, Giardini del silenzio (Napoli 1988) 42 1989 100-103
- BOCCANEGRA A., O.P., Ciò che oggi è vivo nella concezione tomistica dell'uomo (conclusioni redatte da A. Boccanegra O.P.) 22 1969 583-590
- BOCCANEGRA A., O.P., Circa la relazione di G. Bontadini 26 1973 449-458
- BOCCANEGRA A., (O.P.), Interventi (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF) 26 1973 378-410
- BOCCANEGRA A., O.P., L'uomo in quanto persona centro della metafisica tomistica 22 1969 410-513
- BOCCANEGRA A., O.P., La prova radicale dell'esist. di Dio e i suoi rapporti con l'antropologia 22 1969 530-552
- BOCCANEGRA A., O.P., Osservazioni sul fondamento della moralità 28 1975 342-364
- BOCCANEGRA A., O.P., Pluralismo teologico di «tolleranza» o di «diritto»? 19 1966 62-101
- BOCCANEGRA A., O.P., Rapporti tra filosofia e teologia 21 1968 143-205
- BOCCANEGRA A., O.P., Tratti oscuri nel «Sentiero del giorno» (Nota sul neoparm. di E. Severino) 20 1967 504-510
- Bocchi G.C., Caratterologia e filosofia come impegno interiore secondo Gaston Berger 24 1971 342-364
- BOCKENSKI I.M., O.P., Notizie di cronaca 1 1948 470-472
- BOGLIOLO L., Aspetti del platonismo tomista 6 1953 153-178
- BOGLIOLO L., Interventi (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF) 26 1973 371-423
- BOGLIOLO L., L'«amor sui» come fondamento della morale 28 1975 263-287
- BOGLIOLO L., Plurisemantico valore del fondamento 26 1973 437-439
- BOGLIOLO L., Risposte (agli interventi sulla sua relazione) 22 1969 296-299
- BOGLIOLO L., Ristrutturazione antropocentrica della filosofia 22 1969 283-295
- BOLDRINI F., rec. a V. Facchetti, G.P. Scarlata filologo e filosofo dell'individuo (Padova 1979) 34 1981 504
- BOLOGNINI S., Fondamenti giusnaturalistici del diritto internazionale ed odierna epistemologia giuridica 41 1988 241-255
- BOMBACIGNO R., Filosofia e scienza nel neokantismo di Hermann Cohen 38 1985 177-198

BONGIOVANNI E., rec. a AA.VV., In cammino oltre il senso di colpa (Assisi 1984)	38 1985 233-235
BONGIOVANNI E., rec. a G. Dacquino, Vivere il piacere (Torino 1984)	38 1985 103-105
BONIOLO G., Per una critica all'epistemologia anglosassone	39 1986 348-354
BONIOLO G., Riflessioni sulla storia della scienza	37 1984 217-223
BONITO OLIVA R., La visione antropologica nello sviluppo del pensiero hegeliano. Coscienza dell'epoca, religione e filosofia tra Tubinga e Jena	39 1986 183-211
BONORA F., rec. a O. Todisco, L'alienazione intellettuale... (Roma 1979)	33 1980 98-99
BONTADINI G., Allocuzione introduttiva al dibattito (IV convegno dell'ADIF)	26 1973 367-370
BONTADINI G., Per una teoria del fondamento	26 1973 333-355
BONTADINI G., (Risposte agli interventi nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26 1973 372-428
BORGHESI M., «Dionisismo della totalità» e «finitismo tragico». La dialettica del moderno in R.Guardini	40 1987 129-155
BORGHESI M., rec. a O.Todisco, G.D. Scoto e G. d'Occam. Dall'ontologia alla filosofia del linguaggio (Casino 1989)	44 1991 345-347
BORGHESI M., rec. a O. Todisco, Medioevo al bivio. Dio della ragione e le ragioni di Dio (Roma 1990)	44 1991 345-347
BORRACCINI S., Intervento (sulla rel. di S. Vanni Rovighi)	21 1968 32-33
BORRELLI L., O.C.D., La spiritualità cristiana. A proposito di un'opera recente	39 1986 467-472
BORTOLUSSI G., rec. a L.M. Tacchella, Il card. A. Valier e la riforma tridentina... (Udine 1974)	29 1976 228-229
BORTOLUSSI G., rec. a P. Zovatto - P.A. Passolunghi, Bibliografia storico-religiosa su Trieste e l'Istria (1864-1974) (Roma 1978)	32 1979 121
BORTOLUSSI G., rec. a P. Zovatto, Cattolicesimo a Trieste (appunti) (Trieste 1980)	36 1983 493-494
BORTOLUSSI G., rec. a P. Zovatto, Le origini del cristianesimo a Concordia (Udine 1975)	29 1976 228-229
BORTOLUSSI G., rec. a P. Zovatto, Rosminianesimo e tomismo... (Roma 1972)	25 1972 370-372
BOSCARDIN A., Intervento (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26 1973 413-415
BOSCARDIN, Interventi (nel dibattito al VII convegno dell'ADIF)	33 1980 318-322
BOSCO G., O.P., rec. a A. Vonier O.S.B., Lo Spirito e la Sposa (Firenze 1949)	3 1950 329-330
BOTTANI L., Di due diverse filosofie scettiche	45 1992 83-92
BOTTANI L., Metafisica e metaforica	42 1989 415-434
BOTTANI L., Mondo sociale e mimesi della natura umana. La violenza in R. Girard tra imitazione e resistenza	43 1990 197-206
BOTTANI L., Noia, acedia ed epoche	44 1991 113-191

- BOTTANI L., rec. a H. Schinichi Hisamatsu, *La pienezza del nulla. Sull'ess. del budd. Zen* (Genova 1989) 44 1991 461-463
- BOTTANI L., rec. a R. Cristin, Heidegger e Leibniz (Milano 1990) 43 1990 345-347
- BOURGEOIS D., O.P., «Inchoatio vitae aeternae». *La dimension eschatologique de la vertu théologique de foi chez Saint Thomas d'Aquin* 27 1974 272-314
- BOVA D., rec. a L. Guisard, Emmanuel Mounier (Torino 1964) 18 1965 377-378
- BOVA D., rec. a S. Caramella, *La pedagogia tedesca in Italia* (Roma 1964) 18 1965 251
- BOVI O., rec. a L'inconscio e i percorsi della coscienza (Napoli 1995) 49 1996 240-242
- BRACCINI F., rec. a J.M. Bochenski, *Avvio al pensiero filosofico* (Brescia 1974) 29 1976 119-120
- BRADLEY M., *La comunità interpretante tra fondazione trascendentale e approdo metafisico in J. Royce* 50 1997 325-336
- BRANCAFORTE A., *Riflessioni estetiche a proposito della poesia di A. Capocaccia Quadri* 20 1967 511-515
- BRAUN J., *La metafisica dell'assoluto e J.M. Hoene Wronski* 27 1974 216-221
- BRENA G.-NARDONE G.-PIROLA G., *Proposte sui rapporti tra marxismo e cristianesimo* 31 1978 441-453
- BRENA G.L., *Critica di Merleau-Ponty alla concez. del fondamento nella filos. mod.* 26 1973 440-443
- BRENA G.L., *Il problema della fondazione della morale. Osservazioni alle relazioni...* 30 1977 50-61
- BREZZI P., *Individuo e comunità nella tradizione cristiana antica* 12 1959 147-161
- BROCCARDO A., rec. a G. Penzo, F. Gogarten. *Il problema di Dio...* (Roma 1981) 35 1982 234-237
- BROWNE M., O.P., *I principali insegnamenti teologici dell'enciclica «Humani Generis»* 4 1951 193-202
- BROWNE M., O.P., *Il metodo della teologia* 7 1954 5-16
- BROWNE M., O.P., *Una parola introduttiva sul nostro studio* 17 1964 8-10
- BRUGÈ E., rec. a M. Trombino ecc., *Pensare il bello. Lineamenti di estetica filos.* (Palermo 1991) 46 1993 223-224
- BRUGNETTI A., rec. a L. Binanti, Giovanni Vailati. *Filosofia e scienza* (L'Aquila 1979) 36 1983 114-116
- BRUN J., *Ontologia e assiologia* (XXVIII convegno di Gallarate) 27 1974 176-179
- BRUNELLI F., «*La sperimentazione in pedagogia*» al III convegno di Scholè 9 1956 532-539
- BRUNELLI F., *L'attivismo pedagogico al II convegno di «Scholè»* 9 1956 97-104
- BRUNELLI F., *Metodologia e didattica al IV convegno di «Scholè»* 10 1957 487-495

BRUNELLO B., Blondel e l'esigenza filosofica del soprannaturale	4	1951	53-63
BRUNELLO B., Blondel ossia della buona volontà	4	1951	263-266
BRUNELLO B., Il pensiero di Giuseppe Mazzini nella critica di P. Carabellese	14	1961	340-344
BRUNELLO B., Il pensiero politico di Luigi Sturzo	8	1955	60-64
BRUNELLO B., L'egoismo delle nazioni	18	1965	253-263
BRUNELLO B., L'origine del proletariato	12	1959	94-101
BRUNELLO B., La filosofia dell'integralità di Michele Federico Sciacca	12	1959	556-572
BRUNELLO B., La nuova coscienza europeistica sotto l'aspetto politico	15	1962	700-711
BRUNELLO B., Logica sintetica e principio cristiano secondo Roberto Pavese	17	1964	231-243
BRUNELLO B., Profilo speculativo di Rosmini	6	1953	272-289
BRUNELLO B., rec. a C.A. Agnoli, La lotta finale... (Bologna 1971)	25	1972	510-513
BRUNELLO B., rec. a C. Riva, Attualità di A. Rosmini (Roma 1970)	24	1971	497-500
BRUNELLO B., rec. a C. Terzi, Fénelon. La personalità e l'attualità... (Roma 1971)	25	1972	112-114
BRUNELLO B., rec. a C. Terzi, Pascal educatore (Bergamo 1960)	14	1961	195-196
BRUNELLO B., rec. a C. Terzi, Piero Martinetti. La vita e il pensiero orig. (Bergamo 1966)	22	1969	252-253
BRUNELLO B., rec. a C. Terzi, Schopenhauer: il male ((Roma 1955)	9	1956	105-106
BRUNELLO B., rec. a D. Antiseri, Filosofia analitica e semant. del ling. religioso (Brescia 1970)	25	1972	359-363
BRUNELLO B., rec. a F. Bacone, Scritti politici, giuridici e storici (Torino 1971)	27	1974	112-114
BRUNELLO B., rec. a F. Battaglia, I valori fra la metafisica e la storia (Bologna 1957)	11	1958	337-339
BRUNELLO B., rec. a F.M. Bongioanni, Evidenza dell'uomo nel lavoro (Milano 1958)	12	1959	496-498
BRUNELLO B., rec. a F. Piemontese, Filosofia ed esistenza. Saggio... (Torino 1961)	15	1962	538-540
BRUNELLO B., rec. a G. Ambrosetti, Il diritto naturale della Riforma Cattolica (Milano 1951)	4	1951	399-401
BRUNELLO B., rec. a G. Del Vecchio, Parerga. I. Saggi filosofici e giuridici (Milano 1961)	15	1962	540-542
BRUNELLO B., rec. a G. Solari, Studi rosminiani, a cura di P. Piovani (Milano 1957)	10	1957	507-508
BRUNELLO B., rec. a L. Bagolini, Filosofia del lavoro (Milano 1971)	26	1973	245-247
BRUNELLO B., rec. a L. de Raeymaecker, Riflessioni su temi filosofici fondamentali (Milano 1957)	12	1959	365-368

BRUNELLO B., rec. a L. Sturzo, Chiesa e Stato. Studio sociologico-storico (Bologna 1958)	13	1960	148-152
BRUNELLO B., rec. a N. Matteini, Il più antico oppositore pol. di Dante: G. Vernani da Rimini (Padova 1958)	11	1958	102-104
BRUNELLO B., rec. a P. Barale - G. Muzio, Torniamo a S.Tommaso! (Roma 1962)	17	1964	262-266
BRUNELLO B., rec. a Pierre Damien et la culture profane (Louvain - Paris 1956)	10	1957	139-142
BRUNELLO B., rec. a R. Orecchia, La legge ingiusta e altri saggi (Roma 1957)	11	1958	101-102
BRUNELLO B., rec. a S. Rota Ghibaudi, Giuseppe Ferrari... (Firenze 1969)	25	1972	115-123
BRUNELLO B., rec. a V.G. Galati, Colloqui con Benedetto Croce (Brescia 1957)	11	1958	339-340
BRUNELLO B., Tomismo e pluralismo culturale	19	1966	102-105
BRUNO A., rec. a G. Invitto, Filosofi... Da Kant a Merleau-Ponty. Saggi (Cav. di Lecce 1995)	48	1995	240-241
BUCCA G., La sociologia della conoscenza tra «razionalismo critico» e «teoria critica della società»	28	1975	157-188
BULTOT R., Perché e come vivere il dialogo della Chiesa e del mondo	20	1967	61-79
BURGOS J.M., rec. a F. Russo, Esistenza e libertà. Il pensiero di L.Pareyson (Roma 1993)	47	1994	116-118
BUSIELLO G., rec. a L.Borriello (a c.), Edith Stein mistica e martire (Città del Vaticano 1992)	46	1993	464-466
BUSIELLO G., Segnalazioni bibliografiche	47	1994	244-247
BUSIELLO G., Segnalazioni bibliografiche	47	1994	375-376
BUSO S.D., Intervento (sulla rel. di L.Bogliolo)	22	1969	295-296
BUSO, Intervento (nel dibattito del VII convegno dell'ADIF)	33	1980	318
BUZZONI M., rec. a B. Lopez-Rioboo, La critica de Rosmini a la gnoseol. de Kant (Madrid 1977)	33	1980	231-232
BUZZONI M., rec. a R. Crippa, Moralità e realtà (Napoli 1977)	30	1977	467-471
BUZZONI M., rec. a R. Crippa, Problemi e momenti di filosofia e vita morale (Brescia 1977)	33	1980	95-98
C.C., Rivista delle riviste	1	1948	285-289
C.C., Sul motivo dell'Incarnazione	1	1948	275-276
C.C., Un commento alla 'Constitutio apostolica' «De Sacris Ordinibus»	1	1948	274-275
C.S., Rivista delle riviste	6	1953	503-506
CAI R., O.P., Notiziario	10	1957	152-159
CAI R., O.P., Notiziario	10	1957	291-303
CAI R., O.P., Notiziario	11	1958	203-211
CAI R., O.P., rec. a G. de S.Thierry, Lettre d'Or aux frères du Mont-Dieu (Paris 1956)	10	1957	281-283
CAI R., O.P., rec. a J. Stierli, Cor Salvatoris (Brescia 1956)	10	1957	392-393

CAI R., O.P., rec. a J. Zaragueta, Vocabulario filosofico (Madrid 1955)	10	1957	148-149
CAI R., O.P., rec. a L.C. Borromeo, Direttorio di azione politica e sociale (Roma - Napoli 1956)	10	1957	283-284
CAI R., O.P., rec. a S. Caterina da Genova, Opere, a c. di G.De Libero (Modena 1956)	11	1958	342-343
CALÀ-ULLOA G., O.P., È mai possibile una elevazione al soprannaturale non gratuita?	5	1952	31-52
CALÀ-ULLOA G., O.P., Fulgori mariani nel poema di Dante	7	1954	584-601
CALÀ-ULLOA G., O.P., Il concetto della pedagogia alla luce dell'aristotelismo tomistico	3	1950	28-45
CALÀ-ULLOA G., O.P., Il concetto di «essere» fonte di tutti i valori	13	1960	34-43
CALÀ-ULLOA G., O.P., Il motivo tomistico dell'Incarnazione e la critica del P. Delft	9	1956	450-461
CALÀ-ULLOA G., O.P., Intorno all'apertura dell'ordine naturale a quello soprannaturale	5	1952	242-256
CALÀ-ULLOA G., O.P., L'«uomo» in un recente discorso di Pio XII e nel pensiero di S.Tommaso	6	1953	361-383
CALÀ-ULLOA G., O.P., L'esistenza di Dio nella filosofia del prof. Sciacca	3	1950	454-461
CALÀ-ULLOA G., O.P., L'unità del sapere	8	1955	286-306
CALÀ-ULLOA G., O.P., Le insufficienze della «insufficienza blondelliana»	4	1951	108-126
CALÀ-ULLOA G., O.P., rec. a F. Olgiati, I fondamenti della filosofia classica (Milano 1950)	4	1951	388-394
CALÀ-ULLOA G., O.P., rec. a O.N. De Risi, La persona, su essenza, su vida y su mundo (La Plata 1950)	5	1952	315-316
CALÀ-ULLOA G., O.P., rec. a U.A. Padovani, Il problema religioso nel pensiero occidentale (Milano 1951)	5	1952	194-197
CALÀ-ULLOA G., O.P., rec. a U.A. Padovani, Storia della filosofia, I (Milano 1950)	4	1951	519-523
CALÀ-ULLOA G., O.P., Ricordando B. Croce	6	1953	96-102
CALÀ-ULLOA G., O.P., Rivista delle riviste	8	1955	238-243
CALÀ-ULLOA G., rec. a G. Manacorda, Delle cose supreme, I (Firenze 1950)	4	1951	524-526
CALCARA A., La letteratura cattolica anima dell'Europa unita di domani	15	1962	578-596
CALCATERRA M., O.P., rec. a A.Verrastro, Il fondamento ultimo della perfetta consustanzialità del Figlio al Padre nel «De Trinitate» di S. Ilario di Poitiers (Potenza 1948)	3	1950	328-329
CALDAROLA C., S.J., Il realismo di R. Pavese	9	1956	488-506
CALDAROLA C., S.J., L'interpretazione umanistica del Vangelo integrata dall'interpretazione cosmica (Precisioni per il prof. R. Pavese)	12	1959	357-359
CALDAROLA C., S.J., rec. a R. Pavese, La logica sintetica e la storia della filosofia (Padova 1956)	10	1957	496-499

CALDAROLA C., S.J., rec. a R.Pavese, <i>Necessità e sufficienza del principio cristiano</i> (Padova 1958)	12	1959	118-120
CALEO M. Rec. a M.Malatesta, <i>Dialettica e logica formale</i> (Napoli 1982)	36	1983	116-117
CALEO M., <i>Chiose alle «Regole» cartesiane</i>	47	1994	313-336
CALEO M., <i>Cosa è pensare. Saggio sulle «Categorie» di Aristotele</i>	42	1989	435-452
CALEO M., <i>Luoghi e momenti deboli nella logica di Spinoza</i>	44	1991	265-295
CALEO M., <i>Sant'Agostino e Hegel a confronto</i>	44	1991	57-76
CALEO M., <i>Un esempio di ontologia problematica. N. Hartmann</i>	41	1988	225-230
CALÒ G., <i>Il problema pedagogico</i>	8	1955	337-341
CALOGERO F., <i>Pluralità delle culture e universalità del diritto</i>	46	1993	92-94
CAMASTRA P., rec. a P. Addante, <i>Itinerari di vita. Dai Padri luce per i problemi di oggi</i> (Roma 1994)	48	1995	358-360
CAMBARERI R., O.P., <i>Origine del male morale e dinamismo psichico in S. Tommaso</i>	21	1968	458-467
CAMPANELLA T., <i>De conceptione Virginis</i>	22	1969	196-248
CAMPANELLI G., <i>Benedetto Croce e la storia della Chiesa</i>	49	1996	321-350
CAMPANINI G., <i>L'amore coniugale come esperienza giuridica (I)</i>	18	1965	321-337
CAMPANINI G., <i>L'amore coniugale come esperienza giuridica (II)</i>	18	1965	444-457
CAMPOREALE I., O.P., - VERDE F.M., O.P., <i>Resoconto di un recente dibattito su «Dialettica hegeliana e dialettica marxista»</i>	18	1965	475-497
CAMPOREALE I., O.P., <i>La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso</i>	12	1959	237-271
CAMPOREALE I., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	14	1961	536-542
CAMPOREALE I., O.P., <i>Storia, rivelazione e teologia</i>	17	1964	44-47
CAMPOREALE I., O.P., <i>Valore assoluto e valori relativi. Il contenuto dell'intuizione mistica</i>	13	1960	360-381
CAMPOREALE S.I., O.P., <i>Poggio Bracciolini contro Lorenzo Valla. Le «Orationes in L.Vallam» e la «teologia umanistica»</i>	34	1981	396-415
CAMPOREALE S.I., O.P., <i>Umanesimo e teologia nel Cusano. «Disgiunzione» e «metafora»</i>	37	1984	301-312
CAMPOSARCUNO M., <i>Il problema dell'unità europea</i>	5	1952	166-178
CANESTRARI R., <i>Struttura ed esperienza nella psicologia della percezione</i>	10	1957	177-199
CANNAVALE D., <i>Coscienza, legge, autorità (XXIV convegno di Gallarate)</i>	23	1970	183-191
CAPARELLO A., <i>Il 'De anima intellectiva' di Sigieri di Brabante. Problemi cronologici e dottrinali</i>	36	1983	441-474
CAPARELLO A., <i>Lettura terminologica di un testo albertino. Frammenti greci</i>	49	1996	65-84

CAPARELLO A., Questioni esegetiche e problemi di confronto nel I libro dell'«Expositio» al «De anima» di Aristotele: Temistio, Sigieri di Brabante, Tommaso d'Aquino	34 1981 160-174
CAPPELLUTI G., O.P., I riflessi della controversia di Crema nell'Italia meridionale. Le discusse tesi di Michele M. Nannaroni	29 1976 18-64
CAPPELLUTI G., O.P., rec. a P.Lippini O.P., La spiritualità domenicana (Firenze 1953)	8 1955 96-97
CAPPELLUTI G., O.P., rec. a S.Pesce, Cattolicesimo e protestantesimo nell'interpretazione dell'antico cristianesimo (Torino 1956)	10 1957 149-151
CARACCIOLLO A., Valore religioso e valore morale	13 1960 44-57
CARAMELLA S., Filosofia e metabiologia	16 1963 413-416
CARAMELLA S., La nuova coscienza europeistica sotto l'aspetto filosof. (con part. riguardo all'Italia...)	15 1962 720-734
CARAMELLA S., La persona umana dal punto di vista ontologico	17 1964 491-500
CARBONARA C., rec. a M.Caleo, Fenomenologia della ragione (Salerno 1980)	34 1981 221-222
CARCURO V., Le aporie dell'essere spirituale in N. Hartmann	26 1973 217-231
CARCURO V., rec. a A. Negri, La questione universitaria (Roma 1977)	31 1978 112-114
CARCURO V., rec. a F.A. Prezioso, Ricerche sulla gnoseologia medievale (Napoli 1977)	31 1978 103-105
CARCURO V., rec. a G. Velocci, La Chiesa in Rosmini (Roma 1974)	28 1975 116-117
CARCURO V., rec. a P. Viotto, Pedagogia e politica del tempo libero (Brescia 1973)	28 1975 111-113
CARDINALE C., Patristica e dialettica	23 1970 82-88
CARDINALE C., Pluralismo culturale e punto di vista	19 1966 343-346
CARDOLETTI P., S.J., Il ruolo dell'insegnamento della storia della filosofia contemporanea nel quadro della formazione filosofica integrale	21 1968 247-249
CARDOLETTI P., S.J., Per una determinazione della natura antropologica dell'ontologia	22 1969 553-555
CARLESÌ T., O.P., La tentazione nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino (I)	10 1957 23-51
CARLESÌ T., O.P., La tentazione nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino (II)	10 1957 200-225
CARLESÌ T., O.P., La tentazione nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino (III)	10 1957 461-480
CARPI O., L'etica della ragione in I.Kant	41 1988 275-292
CARPINETI L., rec. a AA.VV., Attualità del pensiero di M. Blondel (Milano 1976)	30 1977 104-107
CARPINETI L., rec. a M.A. Del Torre, Le origini moderne della storiografia filosofica (Firenze 1976)	31 1978 242-244

CARRANO A., rec. a M. Caleo, Kant e il suo doppio (Saler- lerno 1994)	47	1994	491-494
CASALI C., O.P., La dommatica del P. Daffara	1	1948	106-110
CASALONE P., Rivista delle riviste	13	1960	308-311
CASAMASSIMA F., «De defectibus animae» nel nuovo codi- ce delle rubriche	19	1966	349-354
CASANUOVI G.L., La genesi teorica del concetto di storio- grafia in Croce negli anni 1893/95	29	1976	317-359
CASARIN DONADON E., La teoria linguistica di Karl Bühler e sua influenza sulla epistemologia di Karl Popper	40	1987	421-434
CASERTANO G., rec. a E. Del Basso, La genesi della religio- ne nel pensiero di A. Réville (Napoli 1986)	40	1987	118-120
CASO S., rec. a G. Denzler, Kardinal Guglielmo Sirleto (München 1964)	20	1967	136-137
CASO S., rec. a R. Marlé, Bultmann et l'interprétation du N.T. (Paris 1956)	13	1960	618-619
CASO S., Rudolf Bultmann nella critica contemporanea cattolica e protestante	14	1961	261-277
CASSANO B., O.P., rec. a G. Marcel, L'uomo problemati- co (Torino 1964)	18	1965	372-373
CASSANO B., O.P., rec. a Y.M. Congar, Servizio e povertà della Chiesa (Torino 1964)	18	1965	241-242
CASSANO B., O.P., rec. a Y.M. Congar, Diario del Conci- lio (Torino 1964)	18	1965	250-251
CASSESE M., rec. a E. Iserloh, Lutero e la Riforma... (Bre- scia 1979)	32	1979	217-220
CASSESE M., rec. a N. Schiffrers, Liberazione e libertà (Milano 1974)	31	1978	117-119
CASSESE M., rec. a R. Pellicchia, Con il vescovo al servi- zio del mondo (Roma 1978)	31	1978	365-366
CASTELLANO D., Per una biografia intellettuale di Marcel de Corte	48	1995	67-73
CATALDO B.G., O.P., Il problema del linguaggio teologi- co dalle origini ad oggi. Contenuto e significato di un libro	24	1971	483-489
CATALDO B.G., O.P., rec. a A. Omodè O.P., Umanità e spiritualità nel Beato Giordano di Sassonia (Roma 1968)	23	1970	102-103
CATALDO B.G., O.P., rec. a F. Sirchia, Nicolai Hartmann... (Milano 1969)	24	1971	375-376
CATALDO B.G., O.P., rec. a G.R. Zitarosa, Pensiero e metodo di Giovanni Bosco, 2 ed. (Milano ecc. 1968)	25	1972	110-111
CATALDO B.G., O.P., rec. a H. Fries, Cristianesimo e Chiesa al vaglio della critica odierna (Brescia 1968)	23	1970	107-108
CATALDO B.G., O.P., rec. a I. Lepp, Psicanalisi dell'atei- simo moderno (Torino 1966)	23	1970	226-227
CATALDO B.G., O.P., rec. a J. de Finance S.J., La nozione di legge naturale (Milano 1969)	23	1970	361-362

CATALDO B.G., O.P., rec. a V. De Ruvo, Il pensiero filosofico di E.Kant... (Padova 1969)	23	1970	485-487
CATALDO G.B., O.P., rec. a A. Gentili, Lodi delle accademie di Perugia e di Oxford, a c. di G. Ermini (Perugia 1968)	24	1971	119-120
CATALDO G.B., O.P., rec. a V.Levi, Di fronte alla contestazione... (Milano 1970)	24	1971	118-119
CATALDO G.B., O.P., Semantica e intersoggettività della parola in S. Agostino	26	1973	170-184
CATALDO G.B., O.P., Tempo e storicità dell'uomo al terzo convegno dei docenti di filosofia	24	1971	84-95
CATEMARIO A., «Il cammino del pensiero» di Balbino Giuliano	16	1963	297-304
CATEMARIO A., La comunicazione esistenziale	15	1962	49-62
CATURELLI A., Chi è l'uomo?	18	1965	394-405
CATURELLI A., Decadenza o progresso nella civiltà attuale?	18	1965	24-34
CATURELLI A., Pluralismo culturale e sapienza cristiana (I)	19	1966	150-170
CATURELLI A., Pluralismo culturale e sapienza cristiana (II)	19	1966	276-293
CAVADI A., È possibile un'esperienza di Dio?	44	1991	3-12
CAVADI A., Essere profeti in patria. La territorialità come «crisi» della filosofia	45	1992	29-38
CAVADI A., Gloria o miseria del fideismo cattolico italiano?	41	1988	3-19
CAVADI A., Il contributo pascaliano all'analisi critica della società occidentale moderna	32	1979	181-194
CAVADI A., Il problema di Dio in filosofia e in teologia oggi. Note in marg. all'VIII Congr. naz.dell'ADIF	35	1982	213-228
CAVADI A., Interventi (nel dibattito del VII convegno dell'ADIF)	33	1980	319-344
CAVADI A., Jacques Maritain protagonista del XX secolo (Note in margine ad un convegno interdisciplinare)	38	1985	73-81
CAVADI A., La dimensione mistica dell'esistenza fra «new age» e nichilismo	45	1992	391-407
CAVADI A., La domanda sull'uomo, oggi	39	1986	385-398
CAVADI A., «La sessualità nella Bibbia e nel tempo presente». Note in margine ad un documento delle chiese valdesi e metodiste d'Italia	39	1986	213-223
CAVADI A., Pensiero sobrio e fede cristiana	42	1989	319-335
CAVADI A., Perché il diritto? A proposito di un libro di Sergio Cotta	34	1981	484-490
CAVADI A., rec. a A. Briguglia ecc., La vita nella verità secondo S.T. d'Aq. (Palermo 1979)	33	1980	240-242
CAVADI A., rec. a A. Grimaldi, Meri per sempre. L'amore, la donna, il sesso raccontato... (Palermo 1987)	42	1989	97-98
CAVADI A., rec. a A. Zarri, «Tu». Quasi preghiere (Torino 1985)	40	1987	340-341

CAVADI A., rec. a AA.VV., J. Maritain e il pensiero contemporaneo... (Milano 1985)	39	1986	359-362
CAVADI A., rec. a AA.VV., L'Occidente ha ancora valori da proporre? (Palermo 1986)	41	1988	92-93
CAVADI A., rec. a AA.VV., Matteo Novelli e l'agostinismo politico del Trecento (Palermo 1983)	37	1984	352-354
CAVADI A., rec. a AA.VV., Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia (Brescia 1984)	41	1988	93-94
CAVADI A., rec. a AA.VV., Pensiero e storicità. Saggi su Hegel, Marx, Gadamer e Bonhoeffer (Brescia 1985)	38	1985	478-480
CAVADI A., rec. a AA.VV., Una presenza per servire. Le Chiese di Sicilia... (Palermo 1985)	38	1985	482-483
CAVADI A., rec. a Aristotele, Il V libro della Metafisica, a c. di E. Guarneri (Palermo 1987)	40	1987	468-470
CAVADI A., rec. a B. Mondin, Antropologia filosofica (Roma 1983)	36	1983	487-489
CAVADI A., rec. a B. Welte, La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa (Brescia 1983)	37	1984	350-35
CAVADI A., rec. a C. Scordato, Mondo Numero Immaginario. Saggi sui Sacramenti (Palermo 1988)	42	1989	462-465
CAVADI A., rec. a D. Abignente, Decisione morale del credente. Il pensiero di J. Fuchs (Casale Monferrato 1987)	40	1987	338-34
CAVADI A., rec. a E. Berti (a c.), La filosofia oggi tra ermeneutica e dialettica (Roma 1987)	41	1988	340-344
CAVADI A., rec. a E. Cattaneo (ed.), Il Concilio venti anni dopo, II (Roma 1985)	38	1985	337-339
CAVADI A., rec. a E. Chiavacci, Esercizi al clero (Palermo 1984)	37	1984	352-354
CAVADI A., rec. a E. Guarneri, Karl Marx. Gli anni di apprendistato. Antologia degli scritti... (Palermo 1986)	43	1990	75-77
CAVADI A., rec. a E. Guarneri, Karl Marx. Le grandi polemiche. Antologia degli scritti... (Palermo 1987)	43	1990	75-77
CAVADI A., rec. a E. Rindone, Per comprendere l'Eucaristia (Palermo 1989)	43	1990	350-351
CAVADI A., rec. a G. Barbaglio - R. Fabris, Per un'antropologia biblica, I (Venezia 1979)	38	1985	339-342
CAVADI A., rec. a G. Barbaglio - R. Fabris - B. Maggioni, Per un'antropologia biblica, II (Venezia 1980)	38	1985	339-342
CAVADI A., rec. a G. Chinnici - U. Santino, La violenza programmata... a Palermo... (Milano 1989)	44	1991	101-102
CAVADI A., rec. a G. Modica, La filosofia del «senso comune» in G.B. Vico (Caltanissetta - Roma 1983)	37	1984	99-102
CAVADI A., rec. a G. Penzo, Max Stirner. La rivolta esistenziale, 2 ed. (Roma 1981)	37	1984	359-361
CAVADI A., rec. a G. Savagnone, El aborto. El ocase de la persona (Madrid 1980)	34	1981	219-221
CAVADI A., rec. a G. Savagnone, Persona e società. Liberalismo, marxismo... (Palermo 1979)	32	1979	493-495

CAVADI A., rec. a G. Wehr, A. Augustinus. Grandezza e tragicità del discusso Padre della Chiesa (Palermo 1986)	40 1987 341-343
CAVADI A., rec. a H.H. Bloomfield, Far pace con i genitori (Milano 1985)	39 1986 239-240
CAVADI A., rec. a H. Kueng - N.Greinacher (a c.), Contro il tradimento del Concilio... (Torino 1987)	43 1990 449-453
CAVADI A., rec. a L.F. Pizzolati ecc., Le confessioni di Agostino d'Ipbona, Libri I-II (Palermo 1984)	38 1985 342-344
CAVADI A., rec. a L. Ferry - A. Renaut, Il 68 pensiero. Saggio sull'antiumanesimo contemp. (Milano 1987)	41 1988 468-469
CAVADI A., rec. a M. Mineo, Lo Stato e la transizione. Un saggio sulla teoria marxista... (Unicopli 1987)	41 1988 461-464
CAVADI A., rec. a M. Pavone, Introd. al pensiero di G.B. Hodierna..., 2 vv. (Modica 1982)	40 1987 237-238
CAVADI A., rec. a M. Pavone, La vita e le opere di G.B. Hodierna (Ragusa 1986)	40 1987 237-238
CAVADI A., rec. a M. Stirner, L'unico e la sua proprietà (Bologna 1982)	37 1984 359-361
CAVADI A., rec. a M. Stirner, Scritti minori e risposte alle critiche mosse alla sua opera... (Bologna 1983)	37 1984 359-36
CAVADI A., rec. a M. Trombino, Introduzione alla storia della filosofia. Problemi, metodi, teorie (Bologna 1988)	41 1988 460-46
CAVADI A., rec. a N. Galantino (ed.), Il Concilio venti anni dopo, III (Roma 1986)	39 1986 476-478
CAVADI A., rec. a P. Palumbo, Città e filosofia (Palermo 1979)	33 1980 109-111
CAVADI A., rec. a R. Buttiglione, La crisi dell'economia marxista. Gli inizi della sc. di Francof. (Roma 1979)	35 1982 475-478
CAVADI A., rec. a S. Carrarini, Salmi d'oggi..., 2 ed. (Verona 1991)	44 1991 344-345
CAVADI A., rec. a T. van Bavel, La Regola di Agostino d'Ipbona. Introd., trad., commento (Palermo 1986)	40 1987 116-118
CAVADI A., rec. a V. Galati, La guerra «praticamente» impossibile. Una lettura di T. d'Aq. (Palermo 1984)	38 1985 98-100
CAVADI A., Rifare la spiritualità cattolica?	43 1990 161-180
CAVADI A., Sessualità oggi: per una riflessione critica	38 1985 207-217
CAVADI A., Sulla cultura in quanto mediazione fra fede e prassi politica	33 1980 356-361
CAVADI A., Teologia oggi, teologia domani. Note in margine ad alcune «interviste»	37 1984 321-329
CAVADI A., Umanesimo cristiano e umanesimi contemporanei. Note in margine al IX congresso nazionale ADIF	37 1984 63-78
CAVADI A., rec. a AA.VV., Conversione e storia (Palermo 1987)	40 1987 231-233
CAVALCOLI G., O.P., I limiti del concetto	40 1987 5-63
CAVALLOTTO S., rec. a M. de Kroon - F. Krueger (a c.), Bucer und seine Zeit... (Wiesbaden 1976)	32 1979 214-216

CAVALLOTTO S., rec. a W. Stein, <i>Das kirchliche Amt bei Luther</i> (Wiesbaden 1974)	33	1980	100-102
CAVAROCCHI M., rec. a A. Babolin, A. Heschel filosofo della religione (Perugia 1978)	35	1982	370-371
CAVICCHIOLI C., <i>Metafisica del Verbo e mistica trinitaria in Meister Eckhart</i> (I)	50	1997	407-444
CECE F., rec. a G.M. Pizzuti, <i>Ontologia trinitaria e antropologia teologica... K. Barth</i> (Torino 1978)	33	1980	498-501
CENACCHI G., <i>Ermeneutica del rapporto tra religione e psicoanalisi nel pensiero di Sigmund Freud</i>	38	1985	155-175
CENACCHI G., <i>Filosofia e teologia sul rinnovamento degli studi ecclesiastici</i>	21	1968	255-256
CENACCHI G., <i>Il principio di non-contraddizione come fondamento del filosofare</i>	26	1973	459-462
CENACCHI G., <i>Intelletto, ragione e valore morale</i>	28	1975	371-374
CENACCHI G., <i>Intervento (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)</i>	26	1973	399
CENACCHI G., <i>Intervento (sulla rel. di N.Petruzzellis)</i>	21	1968	90-91
CENACCHI G., <i>La «scelta culturale» del marxismo italiano</i>	31	1978	489-492
CENACCHI G., <i>Note di ermeneutica sul «giovane» Marx e la cristologia hegeliana</i>	38	1985	83-88
CENACCHI G., <i>Problemi linguistici in S. Agostino</i>	38	1985	279-318
CENACCHI G., <i>Rapporto e distinzione tra filosofia e politica</i>	33	1980	362-365
CENACCHI G., rec. a AA.VV., « <i>Jam rude donatus</i> ». Nel settant. compleanno di M.Gentile (Padova 1978)	32	1979	230-232
CENACCHI G., rec. a S.Panunzio, <i>Metapolitica. La Roma et. e la nuova Gerusalemme</i> (Roma 1979)	32	1979	375-376
CENTI T.S. O.P., <i>Il I° congresso nazionale di metapsichica</i>	2	1949	585-586
CENTI T.S., O.P., <i>Il simbolismo dei numeri nella sintesi tomista</i>	19	1966	416-430
CENTI T.S., O.P., <i>Il trattato «De Deo» nella sintesi tomistica dopo il Vaticano II</i>	21	1968	377-387
CENTI T.S., O.P., <i>L'autocoscienza immediata nel pensiero di S. Tommaso</i>	3	1950	220-242
CENTI T.S., O.P., <i>La teologia di S. Tommaso nell'arte del Beato Angelico</i>	8	1955	143-157
CENTI T.S., O.P., <i>Lettera aperta al P.Salerno sul pluralismo culturale</i>	18	1965	441-443
CENTI T.S., O.P., rec. a A.D. Sertillanges O.P., <i>Il problema del male</i> (Brescia 1951)	5	1952	199-200
CENTI T.S., O.P., rec. a E. Marino O.P., <i>Il museo immaginario di Maria...</i> (Pistoia 1989)	45	1992	100-101
CENTI T.S., O.P., rec. a E. Ruffini, <i>La teoria dell'evoluzione secondo la scienza e la fede</i> (Roma 1948)	5	1952	197-198
CENTI T.S., O.P., rec. a E. Zoffoli, <i>Itinerario della filosofia</i> (Firenze 1948)	2	1949	508-509

CENTI T.S., O.P., rec. a G. Soleri, L'immortalità dell'anima in Aristotele (Torino 1952)	6	1953	107-109
CENTI T.S., O.P., rec. a M.F. Sciacca, S. Agostino... (Brescia 1949)	3	1950	326-328
CENTI T. (S.), O.P., rec. a S. Thomae Aq., Summa Theologiae, 5 vv. (Torino - Roma 1948)	2	1949	309-310
CENTI T.S., O.P., Valore del trattato tomistico delle passioni	14	1961	395-410
CENTI T.S., O.P., Vicende di una prova definitiva della spiritualità dell'anima	1	1948	186-204
CENTO F., La missione e la responsabilità del letterato cattolico	15	1962	794-802
CERIANI G., Unità d'Europa e cristianesimo	15	1962	783-793
CESARO A., Il problema della fede sullo schermo	4	1951	169-173
CEUPPENS F., O.P., Rilievi ad una nota sul poligenismo	2	1949	107-109
CHIRICO M.A., rec. a M.Vannini, Mistica e filosofia (Casale Monferrato 1996)	50	1997	346-350
CIAPPI L., O.P., «Le meraviglie di Maria» di Mons. J. Lebon	8	1955	470-476
CIAPPI L., O.P., Autonomia e indipendenza della natura umana di Cristo secondo il rev. P. Galtier S.I.	5	1952	90-96
CIAPPI L., O.P., Duns Scoto e Ambrogio Caterino O.P. difensori dell'Immacolata alla luce del Magistero	19	1966	449-456
CIAPPI L., O.P., Genesi, sviluppo e valore degli argomenti teologici in favore dell'Immacolata Conc.	7	1954	470-497
CIAPPI L., O.P., Il dogma della Immacolata Concezione	7	1954	261-279
CIAPPI L., O.P., Il magistero divino di Pio XII nell'ora che fu sua	11	1958	345-357
CIAPPI L., O.P., Il magistero vivo di S.S. Pio XII norma prossima e universale di verità	7	1954	125-151
CIAPPI L., O.P., Il motivo dell'Incarnazione e «Les deux Adam» di P.Galtier	3	1950	92-107
CIAPPI L., O.P., Il P.M. Cordovani teologo e religioso	8	1955	253-259
CIAPPI L., O.P., Il problema dell'«io» di Cristo nella teologia moderna	4	1951	421-438
CIAPPI L., O.P., La solidarietà: legge di natura e di grazia (I)	5	1952	121-140
CIAPPI L., O.P., La solidarietà: legge di natura e di grazia (II)	5	1952	225-241
CIAPPI L., O.P., Magistero della Chiesa e teologia	16	1963	505-516
CIAPPI L., O.P., rec. a A. Decout S.J., L'acte de foi... (Paris 1947)	3	1950	311-313
CIAPPI L., O.P., rec. a A. Piolanti, Dio nel mondo e nell'uomo (Roma - Parigi 1959)	12	1959	617-618
CIAPPI L., O.P., rec. a A. Piolanti, Dio uomo (Roma 1964)	18	1965	237-238
CIAPPI L., O.P., rec. a A. Piolanti, Il mistero della Comunione dei Santi nella Rivelazione e nella Teologia (Roma 1957)	11	1958	195-197

CIAPPI L., O.P., rec. a A. Piolanti, <i>L'Eucaristia</i> (Roma 1952)	5	1952	318-320
CIAPPI L., O.P., rec. a A. Piolanti, <i>Miscellanea</i> , 2 vv. (Roma 1963-1964)	18	1965	367-368
CIAPPI L., O.P., rec. a Corona Lateranensis, 1-4 (Roma 1959-1962)	17	1964	146-149
CIAPPI L., O.P., rec. a E. Doronzo O.M.I., <i>Tractatus dogmatici</i> (Milwaukee 1946-1953)	8	1955	93-94
CIAPPI L., O.P., rec. a F.M. Braun, <i>La Mère des fidèles. Essai de théol. joh.</i> (Tournai - Paris 1953)	6	1953	232-233
CIAPPI L., O.P., rec. a F.M. Rossetti O.F.M.C., <i>S. Francesco vivo</i> (Assisi 1952)	6	1953	233-234
CIAPPI L., O.P., rec. a F. Potenza, <i>Il Purgatorio</i> (trenta conferenze...) (Vicenza 1949)	2	1949	318-319
CIAPPI L., O.P., rec. a Gaetano Sanseverino nel primo centenario della morte (Roma 1965)	19	1966	374-376
CIAPPI L., O.P., rec. a J. Maritain, <i>La persona umana e il bene comune</i> (Brescia 1948)	2	1949	325-327
CIAPPI L., O.P., rec. a J. Rohof S.C.F., <i>La sainteté substantielle du Christ...</i> (Fribourg S. 1952)	7	1954	225
CIAPPI L., O.P., rec. a L. Jammarrone O.F.M.Cv., <i>L'unità psicologica in Cristo</i> (Roma 1962)	16	1963	172-174
CIAPPI L., O.P., rec. a V. Giacchetti, <i>Le cene di Lazzaro</i> (Firenze 1950)	3	1950	479-480
CIAPPI L., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	4	1951	81-85
CIAPPI L., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	4	1951	275-281
CIAPPI L., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	4	1951	404-409
CIAPPI L., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	5	1952	105-110
CIAPPI L., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	5	1952	203-211
CIAPPI L., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	5	1952	471-473
CIAPPI L., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	6	1953	242-248
CIAPPI L., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	6	1953	349-354
CIAPPI L., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	7	1954	252-253
CIAPPI L., O.P., <i>S.S. Pio XII e S. Tommaso d'Aquino</i>	8	1955	124-142
CIAPPI L., <i>Valore del simbolo nella conoscenza di Dio (I)</i>	1	1948	49-61
CIAPPI L., O.P., <i>Valore del simbolo nella conoscenza di Dio (II)</i>	2	1949	233-244
CIAPPI L., O.P., <i>Vangelo e teologia. Rivelazione e scienza di Dio</i>	9	1956	5-18
CIAPPI L.M., O.P., <i>Armonia di arte e di vita nel Beato Angelico</i>	10	1957	161-176
CIARAVOLO P., <i>In margine al XXIII congresso nazionale di filosofia</i>	24	1971	214-222
CIARAVOLO P., <i>Individualità e linguaggio</i>	26	1973	100-112
CIARAVOLO P., <i>La ricerca dell'assoluto in «Essere e tempo» di Heidegger</i>	25	1972	227-234
CIARAVOLO P., <i>Note e riposti psicoteoretici in alcuni testi campanelliani</i>	22	1969	178-181

CIARAVOLO P., Ragione e socialità	4	1971	477-482
CIARAVOLO P., rec. a AA.VV., La ricerca filosofica e l'insegnamento... (Roma 1972)	26	1973	247-251
CIARAVOLO P., rec. a E. Rivero, Individuo, società e cultura (Roma 1971)	25	1972	258-259
CIOFFI L., rec. a A. Crocco, Introduzione a Boezio (Napoli 1970)	24	1971	236-237
CIOFFI L., rec. a Abelardo, Historia calamitatum. Studio critico e trad. it. (Napoli 1969)	24	1971	235-236
CIPRIANI S., Il primato di Pietro in alcuni recenti atteggiamenti protestanti	9	1956	433-449
CISAR I., Appunti per una diagnosi del marxismo	31	1978	480-484
CIUFFO N., O.P., Rivista delle riviste	8	1955	389-395
CIUFFO N.M., O.P., L'intercessione universale di Maria Santissima	11	1958	5-28
CLANISI G., Un richiamo all'interiorità che non va dimenticato	21	1968	487-499
COCCIO A., Intervento (sulla rel. di U. Pellegrino)	21	1968	139
COLETTI D. di Milano, Interventi (sulla rel. di A. Mc Nicholl)	22	1969	354-355
COLOMBO C., Prospettive conciliari per il rinnovamento della teologia morale	21	1968	309-319
COLONNELLO P., Gli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola in una recente interpretazione	30	1977	222-231
COLONNELLO P., I problemi dell'etica oggi in un saggio di Pietro Piovani	36	1983	85-88
COLONNELLO P., Kant nelle lezioni heideggeriane di Marburgo (1925-1928)	39	1986	345-348
COLONNELLO P., Kant, Arendt e il giudizio politico	45	1992	93-97
COLONNELLO P., La colpa e il tempo in Fëdor Dostoevskij	49	1996	271-297
COLONNELLO P., Lo «storicismo esistenziale», oggi	46	1993	455-462
COLONNELLO P., rec. a A.M. Tripodi, Cioran metafisico dell'impossibile (L'Aquila - Roma 1987)	40	1987	346-348
COLONNELLO P., rec. a A. Montano, Sartre. Le tensioni inquiete della coscienza (Napoli 1984)	37	1984	362-364
COLONNELLO P., rec. a A. Pintor Ramos, El humanismo de Max Scheler... (Madrid 1978)	33	1980	496-498
COLONNELLO P., rec. a A. Schaff, Teoria della conoscenza. Logica e semantica (Bari 1977)	30	1977	367-369
COLONNELLO P., rec. a A. Verri, G.B. Vico nella cultura contemporanea (Lecce 1979)	35	1982	112-113
COLONNELLO P., rec. a A. Verri, Presenza di Vico. Confronti e paralleli (Lecce 1986)	43	1990	96-99
COLONNELLO P., rec. a AA.VV., Le ragioni del tomismo (Milano 1979)	33	1980	235-237
COLONNELLO P., rec. a AA.VV., Responsabilità della cultura. Studi in onore di M.A. Raschini (L'Aquila - Roma 1990)	44	1991	104-106

COLONNELLO P., rec. a AA.VV., <i>Science et métaphysique...</i> (Paris 1976)	30	1977	365-367
COLONNELLO P., rec. a AA.VV., <i>Theory of being to understand reality</i> (Lublin 1980)	35	1982	110-112
COLONNELLO P., rec. a B. Croce - P. Villari, <i>Controversie sulla storia (1891-1893)</i> (Milano 1993)	47	1994	112-114
COLONNELLO P., rec. a B. Croce, <i>Essays on Literature and Literary Criticism</i> (New York 1990)	44	1991	102-104
COLONNELLO P., rec. a C. Scarcella, <i>Problematiche culturali e pedag.</i> in J. Maritain, I (Galatina s.d.)	30	1977	481-482
COLONNELLO P., rec. a D. Vircillo, <i>Possibilità e orizzonte della filosofia</i> (Catanzaro 1977)	31	1978	503-505
COLONNELLO P., rec. a E. Del Basso, <i>Il fondamento teorico di alcuni aspetti culturali secondo A. Réville</i> (Napoli 1991)	45	1992	210-212
COLONNELLO P., rec. a F. Dentoni, <i>La formazione e la probl. filosofica del primo Husserl</i> (Roma 1977)	32	1979	227-228
COLONNELLO P., rec. a G. Gentile, <i>La pedagogia, la scuola, a c. di G. Spadafora</i> (Roma 1997)	50	1997	351-354
COLONNELLO P., rec. a G.M. Pizzuti, <i>Tra Kierkegaard e Barth: l'ombra di Nietzsche. La crisi...</i> (Venosa 1986)	40	1987	344-346
COLONNELLO P., rec. a G. Penzo, <i>Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo</i> (Roma 1987)	41	1988	95-97
COLONNELLO P., rec. a G. Penzo, <i>Invito al pensiero di Nietzsche</i> (Milano 1990)	43	1990	459-462
COLONNELLO P., rec. a G. Uscatescu, <i>Nuove prospettive filosofiche</i> (Palermo 1992)	46	1993	345-346
COLONNELLO P., rec. a I. Kant, <i>Ragione e ipocondria, a c. di P. Manganaro</i> (Salerno 1989)	44	1991	232-235
COLONNELLO P., rec. a J. Habermas, <i>Maimonides and Aquinas...</i> (New York 1979)	35	1982	373-375
COLONNELLO P., rec. a J. Ortega y Gasset, <i>Cos'è filosofia?</i> , a c. di A. Savignano (Genova 1994)	48	1995	247-250
COLONNELLO P., rec. a L. Alici, <i>Il linguaggio come segno... Una rilettura di Agostino</i> (Roma 1976)	30	1977	482-483
COLONNELLO P., rec. a N. Mouloud, <i>Linguaggio e strutture. Saggi...</i> (Bari 1976)	30	1977	248-251
COLONNELLO P., rec. a Novalis, <i>Opera filosofica, I-II</i> (Torino 1993)	47	1994	110-112
COLONNELLO P., rec. a P. Giustiniani, <i>Filosofia e religione...</i> (Napoli 1996)	50	1997	246-248
COLONNELLO P., rec. a P.O. Kristeller, <i>Retorica e filosofia dall'antichità al Rinascimento</i> (Napoli 1981)	36	1983	376-377
COLONNELLO P., rec. a P.P. Ottonello, <i>L'enciclopedia di Rosmini</i> (L'Aquila - Roma 1992)	45	1992	457-459
COLONNELLO P., rec. a P.P. Ottonello, <i>Rosmini «inattuale»</i> (L'Aquila - Roma 1991)	45	1992	457-459

COLONNELLO P., rec. a P.P. Ottonello, <i>Struttura e forme del nichilismo europeo. Da Lutero a Kierkegaard</i> (L'Aquila - Roma 1988)	43	1990	99-101
COLONNELLO P., rec. a R. Pititto, <i>Linguaggio ed esperienza religiosa</i> (Roma 1980)	34	1981	502-504
COLONNELLO P., rec. a S. Arcoleo, <i>Figure e problemi della filosofia francese contemp.</i> (Novara 1978)	32	1979	119-120
COLONNELLO P., rec. a U. Galeazzi, <i>Ermeneutica e storia in Vico...</i> (L'Aquila - Roma 1993)	47	1994	229-232
COLONNELLO P., rec. a U.M. Ugazio, <i>Il probl. della morte nella filos. di Heidegger</i> (Milano 1976)	33	1980	112-113
COLONNELLO P., rec. a V. Carcuro, <i>La percezione intellettuale rosminiana...</i> (Napoli 1979)	33	1980	243-244
COLONNELLO P., rec. a V. Sorge, <i>Gnoseologia e teologia nel pensiero di E. di Gand</i> (Napoli 1988)	43	1990	462-463
COLONNELLO P., <i>Ritorno a Kant? Su alcuni recenti temi kantiani in Italia</i>	44	1991	297-316
COLONNELLO P., <i>Segnalazioni bibliografiche</i>	41	1988	118-120
COLONNELLO P., <i>Segnalazioni bibliografiche</i>	41	1988	351-359
COLONNELLO P., <i>Segnalazioni bibliografiche</i>	47	1994	126
COLONNELLO P., <i>Segnalazioni bibliografiche</i>	48	1995	252-253
COLONNELLO P., <i>Unamuno e l'esistenzialismo «cristiano»</i>	49	1996	449-453
COLOSIO I., O.P., <i>G. Maritain «razionalista»? (A prop. di una rec. polemica fiorentina)</i>	27	1974	70-78
COLOSIO I., O.P., <i>Guida al lavoro scientifico</i>	1	1948	430-432
COLOSIO I., O.P., <i>La prima edizione americana della Somma Teologica</i>	1	1948	99-105
COLUCCIA G., rec. a A. Piolanti, <i>Il mistero eucaristico</i> (Città del Vaticano 1984)	38	1985	235-237
COMPOSTA D., <i>Il fondamento antropologico della morale e del diritto secondo S. Tommaso</i>	36	1983	259-288
COMPOSTA D., <i>Interventi (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)</i>	26	1973	387-390
COMPOSTA D., <i>Interventi (nel dibattito del VII convegno dell'ADIF)</i>	33	1980	316-336
COMPOSTA D., <i>La filosofia di fronte alla politica</i>	33	1980	270-279
COMPOSTA D., <i>Le «inclinazioni naturali» e la fondazione della morale</i>	28	1975	365-370
COMPOSTA D., rec. a B. Mondin, <i>Dizionario enciclopedico del pensiero di S.T.d'Aq.</i> (Bologna 1991)	45	1992	461-463
COMPOSTA D., rec. a R. Pizzorni, <i>Giustizia e carità</i> , 2 ed. (Roma 1980)	35	1982	243-245
COMPOSTA D., <i>Studi aristotelici. Il tema del libro XII della Metafisica</i>	10	1957	71-90
CONGAR Y., O.P., <i>Sur le pluralisme culturel et théologique</i>	19	1966	261-266
CONGAR Y.M.J., O.P., <i>Théologie de la catholicité</i>	20	1967	285-293
CONIGLIARO F., rec. a A. Cavadi - N. Galantino - E. Guarneri, <i>Alla ricerca dell'uomo...</i> (Palermo 1988)	42	1989	214-219

CONSOLI S., Le fonti per una morale teologica nel pensiero di Daniele Concina O.P.	36	1983	40-59
CONTRI S., A proposito di teologia delle realtà terrestri	23	1970	89-94
CONTRI S., Dante poeta della filosofia medievale	18	1965	465-474
CONTRI S., Il pluralismo filosofico nell'ambito di una concezione cristiana	18	1965	308-313
CONTRI S., L'unità del pensiero filosofico postulato essenziale dell'unità culturale europea	15	1962	742-750
CONTRI S., Riflessioni sulla filosofia di Roberto Pavese, I: La logica sintetica	19	1966	338-339
COPPOLA F., rec. a M. Caleo, La città e le leggi, II: Filosofi medievali della polis (Salerno 1992)	45	1992	212-215
COPPOLA F., rec. a M. Caleo, Verità e certezza della donazione di Costantino... (Napoli - Roma 1990)	44	1991	464-465
CORBINO E., La persona umana nell'economia	13	1960	58-68
CORDOVANI M., O.P., Morale internazionale	2	1949	5-17
CORDOVANI M., O.P., Stabilità del dogma e progresso di dottrina teologica	1	1948	329-339
CORDOVANI M., O.P., Teologia del Giubileo	3	1950	5-14
CORTESI L., rec. a A. Marchesi, Orizzonte filosofico e orizzonte religioso (Milano 1981)	36	1983	100-102
COSTANTINI C., L'arte sacra nel pensiero del P.M. Cordovani	8	1955	261-265
COTTA S., Coscienza, legge, autorità (XXIV convegno di Gallarate)	23	1970	191-195
COTTA S., Dimensione culturale della politica o dimensione politica della cultura?	33	1980	280-297
COTTA S., Risposte (agli interventi nel dibattito del VII convegno dell'ADIF)	33	1980	316-343
COTTA S., Tradizione e rivoluzione (XXVII convegno di Gallarate)	25	1972	456-457
COTTONE G., rec. a N. Incardona, Hosàytos. Controfilosofia (Palermo 1978)	32	1979	228-230
CRESCINI A., L'oggetto della metafisica tomista	16	1963	130-143
CRISCI A.U., Annotazioni al discorso metafisico di M. Gentile e G.R. Bacchin	30	1977	92-99
CRISCI A.U., Filosofia della liberazione e morte del tempo (a proposito di un libro di E. Severino)	32	1979	344-359
CRISCI A. (U.), rec. a A.G. Manno, Il criticismo kantiano..., 2 vv. (Bari 1975/76)	30	1977	119-120
CRISCI A. (U.), rec. a A.G. Manno, La filosofia del linguaggio (Napoli 1969)	23	1970	494-495
CRISCI A. (U.), rec. a A.G. Manno, Logica e scienze (Napoli 1981)	35	1982	495-497
CRISCI A. (U.), rec. a AA.VV., Lo Stato e i cittadini (Napoli 1983)	36	1983	235-237
CRISCI A.U., rec. a E. Severino, Le radici della violenza (Milano 1979)	33	1980	246-248

CRISCI A.U., rec. a G.R. Bacchin, <i>Anypotheton. Saggio di filosofia teoretica</i> (Roma 1975)	29 1976 116-117
CRISCI A.U., <i>Scienza e filosofia. In che senso si può parlare d'un loro «oggetto»</i>	31 1978 218-226
CRISTALDI R.V., <i>A proposito della «Metacritica» di Virgilio Melchiorre</i>	31 1978 83-92
CRISTALDI R.V., <i>Qualche rilievo sulla problematica del «finito»</i>	29 1976 92-97
CRISTALDI R.V., rec. a A. Bausola, <i>Libertà e responsabilità</i> (Milano 1980)	34 1981 240-243
CRISTALDI R.V., rec. a A. Bausola, <i>Natura e progetto dell'uomo. Riflessioni...</i> (Milano 1977)	32 1979 211-213
CRISTALDI R.V., rec. a B. Spaventa, <i>Psiche e metafisica</i> , a c. di D. D'Orsi (Messina - Firenze 1978)	32 1979 368-370
CRISTALDI R.V., rec. a E. Del Basso, <i>Translatio perennis</i> (Napoli 1977)	30 1977 369-370
CRISTALDI R.V., rec. a G. Palermo, <i>L'itinerario di un'anima... «De anima» di Cassiodoro</i> (Catania 1978)	32 1979 374-375
CRISTALDI R.V., rec. a S. Bettinelli, <i>Risorgimento d'Italia... dopo il Mille</i> (Ravenna s.d.)	30 1977 375-376
CRISTALDI S., rec. a G. Marcel, <i>Dialogo sulla speranza</i> , a c. di E. Piscione (Roma 1984)	37 1984 364-366
CROCCO A., <i>Il «Liber de anima» di Cassiodoro</i>	25 1972 133-168
CROCCO A., <i>Il «Psalterium decem cordarum» di G. da Fiore. Rilievi critici su una recente traduzione italiana</i>	37 1984 224-227
CROCCO A., <i>La concezione sapienziale della filosofia in Boezio</i>	34 1981 385-395
CROCCO A., <i>La metodologia filosofica di Abelardo</i>	24 1971 257-269
CROCCO A., <i>La metodologia filosofica di S. Agostino</i>	26 1973 5-26
CROCCO A., rec. a B.M. D'Ippolito, <i>All'ombra della tecnica. Scienza e critica...</i> (Napoli 1981)	35 1982 368-370
CROCCO A., rec. a F. Coppola, <i>Esperienza e valore nel pensiero di J. Dewey</i> (Napoli 1978)	35 1982 116-119
CROCCO A., rec. a G.F. D'Andrea, <i>Marmora cineres et nihil</i> (Napoli 1982)	36 1983 237-238
CROCCO A., rec. a M. Gigante, <i>Genesi e struttura dell'atto libero in S. Tommaso</i> (Napoli 1980)	34 1981 238-240
CUFFARI G., <i>Essere, storia e linguaggio nell'ermeneutica di H.G. Gadamer</i>	37 1984 29-53
D'AGNESE R., <i>La funzione sociale della proprietà privata</i>	2 1949 103-107
D'AGOSTINO F., <i>Ancora sulla razionalità del diritto naturale. L'esempio dei diritti dell'uomo</i>	36 1983 337-343
D'AGOSTINO F., <i>Appunti per una teoria dell'epikeia</i>	30 1977 129-165
D'AGOSTINO N., <i>Socialità ed evoluzione psicologica</i>	15 1962 301-306
D'ALARIO V., rec. a V. Carcuro, <i>Estetica e arte in A. Rosmini</i> (Napoli 1971)	26 1973 122-124

D'AMATO A., O.P., Bombologno de Musolinis da Bologna. Notizie bio-bibliografiche	1	1948	75-90
D'AMATO A., O.P., Bombologno de Musolinis da Bologna (continuazione)	1	1948	232-252
D'AMATO A., O.P., In tema di pedagogia religiosa	2	1949	109-118
D'AMATO A., O.P., L'Immacolata e Satana	7	1954	528-542
D'AMATO A., O.P., L'origine dello Studio domenicano e l'Università di Bologna (I)	1	1948	387-406
D'AMATO A., O.P., L'origine dello Studio domenicano e l'Università di Bologna (II)	2	1949	245-268
D'AMATO A., O.P., rec. a M.H. Vicaire O.P., S. Dominique de Caleruega... (Paris 1955)	8	1955	646-647
D'AMBRA M., rec. a A. Ales Bello, La fenomenologia dell'essere umano (Roma 1992)	45	1992	469-471
D'AMORE B., (O.P.) Intervento (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26	1973	423-424
D'AMORE B., Cultura e civiltà cristiana in una visuale tomistica	34	1981	150-159
D'AMORE B., Il problema dell'essere e del dover essere nel pensiero di S. Tommaso	27	1974	360-378
D'AMORE B., Il ruolo della ragione nella fondazione della morale e le nuove scienze umane	36	1983	313-336
D'AMORE B., L'antropologia filosofica	30	1977	5-23
D'AMORE B., L'insufficienza dell'epistemologia marxista nella valutazione critica di K. Popper	31	1978	476-479
D'AMORE B., La filosofia cristiana, oggi (Presupposti necessari per un'adeguata comprensione)	31	1978	275-295
D'AMORE B., Notizie di cronaca	3	1950	510-524
D'AMORE B., O. P., Il P.M. Michele Browne maestro generale dei domenicani	8	1955	117-123
D'AMORE B., O.P., «Autorità e libertà» al IV incontro internazionale di cultura europea	13	1960	429-450
D'AMORE B., O.P., «Ermeneutica e tradizione» al III colloquio internazionale sulla demitizzazione	16	1963	587-591
D'AMORE B., O.P., «Filosofia ed esperienza religiosa» al XV conv. dei filosofi cristiani a Gallarate (I)	13	1960	574-589
D'AMORE B., O.P., «Filosofia ed esperienza religiosa» al XV conv. dei filosofi cristiani a Gallarate (II)	14	1961	63-82
D'AMORE B., O.P., «I fondamenti dell'estetica» al convegno di Gallarate	4	1951	488-518
D'AMORE B., O.P., «I problemi dell'uomo nel mondo contemporaneo» alla sett. di studio di Cosenza	13	1960	263-271
D'AMORE B., O.P., «I valori dell'uomo nel mondo contemporaneo» tema della sett. di studio di Napoli	12	1959	478-488
D'AMORE B., O.P., «Il mondo di domani» in un convegno internazionale di studiosi a Perugia	16	1963	562-586
D'AMORE B., O.P., «Il mondo» tema del XIV convegno di Gallarate	12	1959	324-343

D'AMORE B., O.P., «Il problema della scienza» al IX convegno di Gallarate (I)	7	1954	53-72
D'AMORE B., O.P., «Il problema della scienza» al IX convegno di Gallarate (II)	7	1954	314-335
D'AMORE B., O.P., «Il problema psicologico» in una settimana di studio a Roma	10	1957	130-135
D'AMORE B., O.P., «Il volto della cultura italiana e tedesca del secondo Dopoguerra» al III convegno internazionale di studi italo-tedeschi di Merano	16	1963	459-467
D'AMORE B., O.P., «L'educazione estetica» al V° convegno di Scholè	11	1958	329-336
D'AMORE B., O.P., «L'educazione sociale» al VII convegno di Scholè	15	1962	134-148
D'AMORE B., O.P., «L'unificazione europea» al V° convegno internazionale di Bolzano	14	1961	479-502
D'AMORE B., O.P., «La storiografia nel mondo italiano ed in quello tedesco» al IV convegno internazionale di studi italo-tedeschi di Merano	16	1963	468-485
D'AMORE B., O.P., «Persona e società» alla settimana scientifico-filosofica di Salerno	11	1958	189-194
D'AMORE B., O.P., «Persona umana e ordinamento sociale nel mondo contemporaneo» alla settimana scientifico-filosofica di Napoli	11	1958	181-188
D'AMORE B., O.P., «Poteri e limiti della scienza, significato e compito della filosofia oggi»	19	1966	508-511
D'AMORE B., O.P., «Sociologia e filosofia» al XIX convegno di studi filosofici di Gallarate	18	1965	186-200
D'AMORE B., O.P., «Tempo ed eternità» al XX convegno di studi filosofici di Gallarate	19	1966	317-337
D'AMORE B., O.P., A proposito di poligenismo	1	1948	420-421
D'AMORE B., O.P., Alla ricerca d'un principio unitario nel pensiero di Seneca	18	1965	406-421
D'AMORE B., O.P., Attività intellettuale e intuizione nell'esperienza religiosa	14	1961	103-119
D'AMORE B., O.P., Autorità e libertà	13	1960	321-341
D'AMORE B., O.P., Coesistenza e cultura nel mondo contemporaneo (tema del III Congresso internazionale degli scrittori cattolici)	20	1967	264-268
D'AMORE B., (O.P.), Coscienza morale e coscienza psicologica	23	1970	208-216
D'AMORE B., O.P., Cronaca di famiglia	8	1955	632-634
D'AMORE B., O.P., Cronaca di un convegno domenicano sull'insegnamento nei nostri Studi oggi	17	1964	133-142
D'AMORE B., O.P., Educazione alla pace (pace politica e pace cristiana)	19	1966	294-308
D'AMORE B., O.P., Fenomenologia religiosa e fenomenologia filosofica	17	1964	445-456
D'AMORE B., O.P., Filosofia e religione oggi	4	1951	439-456

D'AMORE B., O.P., Finalità e intenzioni del I congresso internazionale dei letterati cattolici	15	1962	571-577
D'AMORE B., O.P., I problemi dell'esistenzialismo in una settimana filosofica a Roma	9	1956	222-234
D'AMORE B., O.P., I problemi dell'esistenzialismo. Presentazione	9	1956	289-291
D'AMORE B., O.P., I problemi dell'uomo nel mondo contemporaneo (una settim. scient.-filos. a Pescara)	11	1958	442-447
D'AMORE B., O.P., I valori del Vangelo	8	1955	350-359
D'AMORE B., O.P., Il «II congresso internaz. degli scrittori cristiani» (Bologna 27-30 sett. 1964)	17	1964	143-145
D'AMORE B., O.P., Il congresso internazionale rosmignano di Stresa	8	1955	626-632
D'AMORE B., O.P., Il convegno dei professori di filosofia dei seminari d'Italia	10	1957	246-264
D'AMORE B., O.P., Il movimento di Gallarate (i dieci convegni: dal 1945 al 1954)	9	1955	83-97
D'AMORE B., O.P., Il problema dei rapporti tra scienza e filosofia	1	1948	35-48
D'AMORE B., O.P., Il problema del fondamento nella metafisica di S.Tommaso	26	1973	463-469
D'AMORE B., O.P., Il problema della filosofia, oggi (I)	6	1953	207-226
D'AMORE B., O.P., Il problema della filosofia, oggi (II)	6	1953	305-339
D'AMORE B., O.P., Il problema psicologico nel pensiero contemporaneo in una settimana scientifico-filosofica all'Università di Bari	11	1958	94-98
D'AMORE B., O.P., Il significato della filosofia nella formazione di un'Europa unita	15	1962	751-758
D'AMORE B., O.P., Il V convegno internazionale di studi italo-tedeschi di Merano	17	1964	416-432
D'AMORE B., O.P., Il XII congresso internazionale di filosofia (Venezia 12-18 settembre 1958)	12	1959	202-220
D'AMORE B., O.P., In memoria del Rev.mo P.M. Emanuele Suarez Maestro G. dei domenicani	7	1954	257-260
D'AMORE B., O.P., In memoria di Ugo Redanò	18	1965	314-320
D'AMORE B., O.P., In tema di valori (parole di presentazione)	13	1960	5-9
D'AMORE B., (O.P.), Intervento (nel dibattito del VII convegno dell'ADIF)	33	1980	345
D'AMORE B., O.P., Intervento (sulla rel. di C.Fabro)	22	1969	328-329
D'AMORE B., O.P., L'insegnamento nei nostri Studi oggi (Premessa)	17	1964	5-7
D'AMORE B., O.P., La fenomenologia e le sue aporie	9	1956	151-170
D'AMORE B., O.P., La filosofia davanti al problema dell'esistenza di Dio nel «Les deux sources de la morale et de la religion» di Enrico Bergson	4	1951	248-263
D'AMORE B., O.P., La filosofia e i problemi delle scienze	7	1954	280-288
D'AMORE B., O.P., La filosofia e il Vangelo	8	1955	266-285

D'AMORE B., O.P., La metafisica del nulla e dell'essere di M. Heidegger	9	1956	335-369
D'AMORE B., O.P., La natura del male	5	1952	358-380
D'AMORE B., O.P., La ragione umana nel problema morale	3	1950	15-27
D'AMORE B., O.P., La religione come storia e futuro dell'uomo	25	1972	50-58
D'AMORE B., O.P., La scienza e la filosofia di oggi dinanzi al problema di Dio (convegno di Assisi)	11	1958	89-94
D'AMORE B., O.P., La settimana filosofica di Genova su «I valori dell'uomo nel mondo contemporaneo»	12	1959	102-111
D'AMORE B., O.P., La settimana scientifico-filosofica sul tema «I valori dell'uomo» a Salerno	12	1959	489-495
D'AMORE B., O.P., La solitudine dell'uomo nel nostro tempo (Premessa)	15	1962	5-8
D'AMORE B., O.P., La struttura della metafisica classica	1	1948	340-353
D'AMORE B., O.P., Le scienze dell'uomo e la morale	22	1969	567-579
D'AMORE B., O.P., Motivi di un convegno	21	1968	9-13
D'AMORE B., O.P., Motivi per la difesa d'una più stretta unione tra scienza e filosofia (I)	2	1949	203-218
D'AMORE B., O.P., Motivi per la difesa d'una più stretta unione tra scienza e filosofia (II)	2	1949	424-450
D'AMORE B., O.P., Notiziario	14	1961	206-209
D'AMORE B., O.P., Notiziario	15	1962	330-332
D'AMORE B., O.P., Notiziario	15	1962	336-340
D'AMORE B., O.P., Notizie di cronaca	1	1948	474-482
D'AMORE B., O.P., Notizie di cronaca	2	1949	565-581
D'AMORE B., O.P., Persona e società	4	1951	97-107
D'AMORE B., O.P., Psicologia sperimentale e psicologia razionale	11	1958	130-134
D'AMORE B., O.P., Punti e spunti di un'aporetica della comunicazione (I)	15	1962	522-537
D'AMORE B., O.P., rec. a Il libro di Geremia. Introd. e comm. di P.G. Vittonatto O.P. (Torino s.d.)	10	1957	289-290
D'AMORE B., O.P., rec. a M. Sancipriano, L'evoluzione ideale... , 2 ed. (Brescia 1961)	17	1964	149-151
D'AMORE B., O.P., rec. a S. Tommaso d'Aq., La Somma Teologica, vol.X: Le virtù (Firenze 1963)	17	1964	278-279
D'AMORE B., O.P., rec. a U.A. Padovani, Il fondamento e il contenuto della morale (Milano 1947)	2	1949	507-508
D'AMORE B., O.P., rec. a V. Passeri Pignoni, Arte e vita nel mondo contemporaneo (Bologna 1960)	13	1960	152-154
D'AMORE B., O.P., Riflessioni sul tempo	19	1966	42-53
D'AMORE B., O.P., Storicità e relativismo nel pensiero filosofico europeo	21	1968	439-457
D'AMORE B., O.P., Tradizione e rivoluzione	25	1972	389-418
D'AMORE B., O.P., Un tentativo di collaborazione tra i professori di filosofia dei Seminari e delle Università	21	1968	270-273

D'AMORE B., O.P., Una libera discussione sul pensiero di Roberto Pavese	16	1963	97-106
D'AMORE B., O.P., Una rettifica per il prof. Ottaviano sul problema della fondazione della morale	3	1950	297-304
D'AMORE B., O.P., Una settimana di studi su «Il problema psicologico» all'Università di Bologna	10	1957	264-267
D'AMORE B., O.P., Una settimana di studio su «Il problema pedagogico» all'Università di Napoli	10	1957	123-130
D'AMORE B., O.P., Una settimana di studio sull'esistenzialismo all'Università di Napoli	9	1956	234-241
D'AMORE B., O.P., Una solenne commemorazione ciceroniana a Salerno	11	1958	326-328
D'AMORE B., O.P., Verità e libertà	13	1960	69-82
D'AMORE B., rec. a R. Passeri, Bologna. Piccola storia di una città (Bologna 1981)	35	1982	375
D'AMORE B., rec. a R. Passeri, Quelli di Oliveto... (Bologna 1972)	26	1973	125-126
D'AMORE B., S. Tommaso d'Aq. nel suo VII centenario. Un congresso internazionale...	25	1972	354-356
D'AMORE B., Scienza e filosofia nei contemporanei neoscolastici	1	1948	167-185
D'ELIA F., Componente mistica e senso della storia nella «conversione» di Cassiodoro	26	1973	84-90
D'ELPIDIO R., O.P., Rivista delle riviste	13	1960	305-307
D'URSO G., O.P., Il pensiero di S. Caterina e le sue fonti	7	1954	335-388
DA VIA G., Orientamenti della scienza. La materia e l'atomismo	12	1959	360-364
DAFFARA M., O.P., Considerazioni sulla cost. ap. «Municipificentissimus Deus» di Pio papa XII	3	1950	391-397
DAFFARA M., O.P., La quarta via di S. Tommaso	5	1952	5-30
DAFFARA M., O.P., La teologia come scienza nella Somma Teologica di S. Tommaso	1	1948	12-22
DAL PRA M., Marxismo e cristianesimo	31	1978	406-417
DAL PRA M., Risposte (agli interventi nel dibattito del VI convegno dell'ADIF)	31	1978	436-440
DALLEDONNE A., Interventi (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26	1973	371-422
DANIÉLOU J., S.J., Le pluralisme de la pensée	19	1966	11-23
DE ANDREA M., O.P., Astrazione e conoscenza razionale della realtà concreta nella noetica aristotelico-tomistica (I)	9	1956	19-32
DE ANDREA M., O.P., Astrazione e conoscenza razionale della realtà concreta nella noetica aristotelico-tomistica (II)	9	1956	178-190
DE ANDREA M., O.P., Il razionalismo di P. Pomponazzi	3	1950	46-68
DE ANDREA S., O.P., In memoria di un grande tomista (P. Gallo M. Manser O.P.)	3	1950	366-372

DE ANDREA S., O.P., L'enciclica « <i>Humani Generis</i> » e il ritorno alla ragione	4	1951	5-26
DE ANDREA S., O.P., La critica tomistica della realtà	1	1948	205-225
DE ANDREA S., O.P., La metafisica della forma di L. Stefanini	3	1950	286-292
DE ANDREA S., O.P., Le « <i>tertia via</i> » e le sue difficoltà	2	1949	18-45
DE ANDREA S., O.P., Note alle « <i>Annotazioni alla tertia via</i> »	3	1950	293-296
DE ANDREA S., O.P., rec. a G. Bianca, La credenza come fondamento... (Catania 1948)	3	1950	109-111
DE ANDREA S., O.P., rec. a G. Bianca, La filosofia morale nei sistemi immanentistici (Catania 1948)	3	1950	108-109
DE ANDREA S., O.P., rec. a G. Bonafede, Storia della filosofia greco-romana (Firenze 1949)	4	1951	73-74
DE ANDREA S., O.P., rec. a G.M. Manser O.P., <i>Das Wesen des Thomismus</i> , 3 ed. (Freiburg 1949)	3	1950	323-325
DE ANDREA S., O.P., rec. a S. Alberghi, Le antinomie del pensiero crociano (Faenza 1947)	2	1949	509-511
DE ANDREA S., O.P., Rivista delle riviste	3	1950	488-493
DE ANDREA S., O.P., Rivista delle riviste	6	1953	121-128
DE ANDREA S., O.P., Rivista delle riviste	6	1953	248-249
DE BERNARDI P., Pirrone e i maestri indiani	50	1997	83-102
DE BERNARDI P., Pirronismo, medicina e scetticismo	46	1993	191-214
DE BERNARDI P., Socrate. Il demone e il risveglio. Sul senso dell'etica socratica	45	1992	425-443
DE BERNARDI P., Timone di Fliunte e il pirronismo	47	1994	93-103
DE CAROLIS M., Metafisica e tecnica in Heidegger	31	1978	330-346
DE CRESCENZO G., I valori nella husserliana filosofia della storia	13	1960	427-429
DE DOMINICIS E., Etica e linguaggio in A.J. Ayer	32	1979	101-108
DE DOMINICIS E., rec. a Dizionario di filosofia contemporanea (Assisi 1979)	34	1981	234-238
DE DOMINICIS E., rec. a E. Balducci, Le ragioni della speranza (Roma 1977)	32	1979	232-235
DE DOMINICIS E., rec. a K. Jaspers - H. Zahrnt, Filosofia e fede nella rivelazione (Brescia 1971)	31	1978	355-359
DE DOMINICIS E., rec. a K. Jaspers, Sulla verità (Antologia di brani scelti) (Brescia 1972)	31	1978	499-502
DE DOMINICIS E., rec. a P. Ganne, Quella speranza che è in noi (Roma 1973)	32	1979	497-500
DE DOMINICIS E., rec. a P. Masset, Speranza marxista, speranza cristiana... (Roma 1978)	32	1979	360-362
DE FALCO E., La risposta di S. Agostino alle critiche contro il cristianesimo	47	1994	477-482
DE FALCO E., rec. a Atti del conv. naz. su «Il quinto cent. della scop. dell'America...» (Napoli 1993)	47	1994	235-238
DE FINANCE J., rec. a A. Lambertino, Max Scheler, Fondazione fenom. dell'etica... (Firenze 1977)	31	1978	235-237

DE FINANCE J., Ricerca del fondamento della moralità	28	1975	288-312
DE FINANCE J., S.J., Filosofia e antropologia	22	1969	525-529
DE GENNARO I., rec. a AA.VV., Individuo e rapporto comunitario nell'Europa alle soglie del terzo millennio (Merano 1996)	49	1996	470-472
DE GIORGIS E., Pittura e teologia. A proposito di un saggio recente	38	1985	331-335
DE LUCA P., O.P., Il mondo e l'Occidente	8	1955	496-508
DE LUCA P., O.P., Mete e vie della comunità internazionale (note e commenti in margine a due recenti discorsi pontifici (I)	7	1954	301-313
DE LUCA P., O.P., Mete e vie della comunità internazionale (note e commenti in margine a due recenti discorsi pontifici) (II)	8	1955	47-59
DE LUCA P., O.P., rec. a A. Sonelli, La filosofia nei secoli (Milano 1957)	10	1957	284-287
DE MARCO G., rec. a S.F. Di Zenzo, Da Sofia a Berenice. Presupposti culturali... nella D.Commedia (Napoli 1984)	39	1986	241-242
DE ROSA D., Il concetto della storia nel pensiero di Coluccio Salutati	32	1979	458-477
DE ROSA G., Il XV centenario del concilio ecumenico di Calcedonia	4	1951	289-308
DE ROSA G., La SS.Eucaristia nella moderna letteratura teologica dell'Oriente cristiano	6	1953	40-62
DE ROSA G., Le prove tomistiche della esistenza di Dio e la critica del prof.C. Ottaviano	3	1950	461-478
DE ROSA M., Cristo centro della storia della salvezza in Oscar Cullmann	35	1982	461-474
DE SANTIS L., rec. a H. Schuermann, Il vangelo di Luca, I (Brescia 1983)	36	1983	499-500
DE SANTIS L., rec. a O. da Spinetoli, Luca. Il Vangelo dei poveri (Assisi 1982)	36	1983	484-486
DE SIMONE G., rec. a P. Coda, Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel (Roma 1987)	42	1989	94-96
DE SIMONE L., Guglielmo di Saint-Thierry	2	1949	451-469
DE SIMONE L., S. Agostino e l'agostinismo medievale	8	1955	5-17
DE TOMMASO A., rec. a G.De Rosa, Analisi crit. di un singolare saggio di cristologia (Divus Thomas 1988)	43	1990	109-110
DEGL'INNOCENTI U., O.P., Difesa della metafisica perenne	8	1955	307-315
DEGL'INNOCENTI U., O.P., rec. a I. Di Napoli, Manuale philosophiae, 4 vv. (Torino 1950-51)	4	1951	529-531
DEGL'INNOCENTI U., O.P., rec. a L.J.Fanfani, Manuale... Theologiae moralis..., 4 vv. (Romae 1949-51)	4	1951	527-529
DEGL'INNOCENTI U., O.P., rec. a W.R. O'Connor, The eternal Quest. The teaching of St. Thomas Aquinas on the natural desire for God (New York ecc. 1947)	5	1952	458-464
DEL BASSO E., Il «De conscientia» di Pietro di Celle	23	1970	26-40

DEL BASSO E., rec. a A.G. Manno, Il problema di Dio nei grandi pensatori (Cassino 1986)	40	1987	115-116
DEL BASSO E., rec. a A. Milano, Persona in teologia. Alle origini del significato di persona... (Napoli 1984)	38	1985	367-369
DEL BASSO E., rec. a A.V. Nazzaro, Esordio e chiusa delle omelie esam. di Ambrogio (Roma 1974)	28	1975	507-508
DEL BASSO E., rec. a A.V. Nazzaro, Il «De pallio» di Tertulliano (Napoli 1972)	27	1974	122-123
DEL BASSO E., rec. a AA.VV., L'anima, a c. di A.G.Manno (Napoli 1979)	34	1981	363
DEL BASSO E., rec. a C. Grimaldi, Memorie di un anticurialista del Settecento (Firenze 1964)	18	1965	375-377
DEL BASSO E., rec. a C. Russo Mailler, Il senso medievale della morte nei carmi epittaffici dell'Italia meridionale fra VI e XI secolo (Napoli 1981)	34	1981	500-502
DEL BASSO E., rec. a G. Casertano, La nascita della filosofia vista dai Greci (Napoli 1977)	31	1978	360-361
DEL BASSO E., rec. a G. Casertano, Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti (Napoli - Firenze 1971)	26	1973	239-241
DEL BASSO E., rec. a G. Casertano, Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza (Napoli 1978)	33	1980	492-493
DEL BASSO E., rec. a G. Macchiavelli e D. Bianco (a c.), Chiamati per la vita (Roma 1977)	31	1978	114-115
DEL BASSO E., rec. a G. Martano, Contrarietà e dialettica nel pensiero antico (Napoli 1972)	25	1972	368-370
DEL BASSO E., rec. a G. Picasso, Collezioni canoniche milanesi del sec. XII (Milano 1969)	23	1970	487-489
DEL BASSO E., rec. a J.P. Vernant, Mito e pensiero presso i Greci... (Torino 1970)	23	1970	224-226
DEL BASSO E., rec. a M. Mello, Mens bona. Ricerca sull'origine e sullo sviluppo del culto (Napoli 1968)	24	1971	115-118
DEL BASSO E., rec. a P. Colonnello, Tempo e necessità (L'Aquila - Roma 1987)	41	1988	98-100
DEL BASSO E., rec. a P. Colonnello, Tra fenom. e filosofia dell'esistenza. Saggio su J.Gaos (Napoli 1990)	44	1991	231-232
DEL BASSO E., rec. a S. Prete, Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola (Napoli - Roma 1987)	41	1988	97-98
DEL BASSO E., rec. a V. Cilento, Pygmalion (Milano-Napoli 1972)	25	1972	497-499
DEL DEGAN G., «L'avvenire della filosofia cristiana» (Note critiche in margine a un congresso)	19	1966	498-507
DEL DEGAN G., Pluralismo e unità della cultura cristiana	20	1967	112-118
DEL GROSSO I., rec. a D. Morando, Rousseau (Brescia s.d.)	3	1950	485-486
DEL GROSSO I., rec. a N. Grou S.J., Caratteristiche della vera devozione (Milano 1951)	5	1952	103-104
DEL NOCE A., Il marxismo di Gramsci e la religione	31	1978	392-405
DEL NOCE A., Tradizione e rivoluzione (XXVII convegno di Gallarate)	25	1972	452-456

DEL RE G., Discorso scientifico e filosofia della natura	46	1993	407-439
DEL RE G., La crisi dei fondamenti della scienza. Un recupero dell'ilemorfismo?	44	1991	51-55
DEL SERRA FABBRI M., Eredità e kenosi tematica della «confessio» cristiana negli scritti autobiografici di Vico	33	1980	186-199
DEL SERRA M., La Maddalena: Eros e Agape	40	1987	333-337
DEL VASTO A., Segnalazioni bibliografiche	45	1992	108
DEL VECCHIO D., A proposito dei nuovi programmi per la scuola elementare	40	1987	460-463
DEL VECCHIO D., A proposito dello «spazio vuoto»	37	1984	334-337
DEL VECCHIO D., Annotazioni sul conflitto individuo-società	33	1980	92-94
DEL VECCHIO D., Aporie dello strutturalismo	31	1978	93-97
DEL VECCHIO D., Caos, frattali ed altro	46	1993	99-100
DEL VECCHIO D., Crisi della cultura mercantile e nascita dell'utopia	39	1986	355-358
DEL VECCHIO D., Il ruolo dell'intelletto	50	1997	111-112
DEL VECCHIO D., Il tempo e le sue relatività	36	1983	82-84
DEL VECCHIO D., La filosofia del Novecento: dalla razionalità all'irrazionalità	42	1989	203-206
DEL VECCHIO D., La filosofia della crisi	48	1995	107-109
DEL VECCHIO D., La filosofia della nostalgia	40	1987	463-465
DEL VECCHIO D., La psicanalisi o la scienza degli inferi	44	1991	80-81
DEL VECCHIO D., La storia e i processi al passato	45	1992	449-450
DEL VECCHIO D., Le due filosofie	50	1997	109-111
DEL VECCHIO D., Pensiero orientale verticale e pensiero occidentale orizzontale	48	1995	105-107
DELFGAAUW B., Coscienza, legge, autorità (XXIV convegno di Gallarate)	23	1970	195-199
DELL'ACQUA A., Una lettera della Segreteria di Stato... per la rivista «Sapienza» e per il C.I.S.	12	1959	121
DELLA CORTE E., Il concetto di ambiente nella pedagogia contemporanea	17	1964	539-545
DELLA VALENTINA P., Intervento (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26	1973	418-420
DELLO PREITE M., Karl Jaspers e Martin Heidegger. Appunti per un confronto	31	1978	74-82
DELLO PREITE M., rec. a F.W. von Hermann, <i>Subjekt und Dasein</i> (Frankfurt 1974)	32	1979	244-248
DELLO PREITE M., rec. a H.G. Gadamer ecc., Heidegger. <i>Freib. Universitäts Vorträge...</i> (Freiburg 1977)	33	1980	242
DEMETRIO DA CREMA, capp., <i>Esigenze metodologiche e speculative per il rinnovam. del manuale</i>	21	1968	225-230
DENTONE A., rec. a M.F. Sclaccia, <i>L'estetismo: Kierkegaard, Pirandello</i> (Milano 1974)	28	1975	113-116
DENTONE A., rec. a V. Passeri Pignoni, <i>Teatro contemporaneo</i> (Firenze 1967)	23	1970	98-100
DENTONE A., <i>Vita e immortalità nella filosofia di M. de Unamuno</i>	12	1959	172-182

DI BIASE C., rec. a A. Crocco, Abelardo: l'«altro versante» del Medioevo (Napoli 1979)	34 1981 369-371
DI BIASE V., O.P., rec. a A. Calcara, Il serafico amore. Mistero francescano (Napoli s.d.)	9 1956 258-259
DI BIASE V., O.P., rec. a A. Calcara, Ioakaim. Trilogia sacra (Napoli 1952)	9 1956 255-258
DI BLASIO V., rec. a F. Nerone, Teologia del progresso delle realtà... (Modena 1972)	27 1974 118-119
DI DARIO M., Sul principio del diritto in Leibniz. Note critiche ad alcune interpretazioni	38 1985 327-330
DI DOMENICO M., rec. a R. Bastide, Les problèmes de la vie mystique (Paris 1977)	32 1979 376-377
DI FAZIO E. - PISCIONE E., Un neotomista siciliano: il cardinale G. Francica Nava	34 1981 203-212
DI FONZO, Intervento (sulla rel. di I. Mancini)	21 1968 111-112
DI GIANNATALE G., Considerazioni sull'origine dell'anima in Dante	30 1977 450-464
DI GIANNATALE G., Dante e l'autorità della Chiesa. In margine all'enc. «In summorum praeclaram» di Benedetto XIV	36 1983 415-440
DI GIANNATALE G., Dante e le motivazioni della libertà (Mon. I, 12, 9-12)	38 1985 33-50
DI GIANNATALE G., Dante tra Aristotele e S. Tommaso. L'argomento logico-metafisico nell'« <i>Ordinatio</i> ad unum» degli enti	34 1981 175-182
DI GIANNATALE G., L'argomento della pace e una fonte neoplatonica in « <i>Monarchia</i> » I	40 1987 317-332
DI GIANNATALE G., L'umanesimo di Dante. Rilievi	29 1976 307-316
DI GIOVANNI A., Interventi (nel dibattito del IV convegno dell'ADIF)	26 1973 395-425
DI GIOVANNI (A.), Interventi (nel dibattito del VII convegno dell'ADIF)	33 1980 326-354
DI GIOVANNI A., rec. a G. Modica, Per una ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva filosofica di Luigi Pareyson (Roma 1980)	35 1982 360-361
DI GRAZIA O., rec. a A. Cavadi - A. Rocca - E. Guarneri, Filosofia: perché? (Palermo 1988)	41 1988 329-331
DI GRAZIA O., rec. a A. Cavadi, Fare teologia a Palermo. Intervista a don M. Scordato... (Palermo 1990)	43 1990 335-336
DI GRAZIA O., rec. a M. Fuerst, Philosophie, Band 2 (Korneuburg 1988)	43 1990 340-341
DI IORIO P., rec. a A.G. Manno, Esistenza ed essere in Heidegger (Napoli 1967)	20 1967 542-544
DI MICHELE L., rec. a L. Nolè, Tempo e sacralità del mito (Roma 1981)	34 1981 363-365
DI MIERI F., Il « <i>De institutione arithmetica</i> » di Severino Boezio	37 1984 179-202

- DI MIERI F., rec. a A. de Benoist - T. Molnar, *L'eclisse del sacro* (Vibo Valentia 1992) 47 1994 121-122
- DI MIERI F., rec. a A.F. Verde, *Lo Studio Fiorentino (1473-1503). Ricerche e documenti, IV* (Firenze 1985) 40 1987 360-361
- DI MIERI F., rec. a D. Dente - M.A. Del Grosso, *La civiltà salernitana nel sec. XVI. Inediti...* (Salerno 1984) 38 1985 500-501
- DI MIERI F., rec. a G. Turco, *I valori e la filosofia. Saggio sull'assiologia di N. Petruzzellis* (Napoli - Roma 1992) 47 1994 114-115
- DI MIERI F., rec. a H. Putman, *Mente, linguaggio e realtà* (Milano 1987) 42 1989 221-224
- DI MIERI F., rec. a J.Z. Young, *I filosofi e il cervello* (Torino 1988) 42 1989 229-231
- DI MIERI F., rec. a M. Masi, *Boethian theory of number. A transl. of the «De Inst.arithmetica»* (Amsterdam 1983) 37 1984 483-484
- DI MIERI F., rec. a Maria Maddalena de' Pazzi, *Le parole dell'estasi* (Milano 1984) 39 1986 125-126
- DI MIERI F., rec. a P. Di Vona, *Evola e Guénon. Tradizione e civiltà* (Napoli 1985) 38 1985 501-503
- DI MIERI F., rec. a R.G. Cambareri O.P., *Scritti di bioetica* (Vibo Valentia 1992) 47 1994 115-116
- DI MIERI F., rec. a S. Weil, *Quaderni, vol.3°, a c. di G. Gaeta* (Milano 1988) 42 1989 224-226
- DI MIERI F., *Simone Weil e il pensiero debole* 40 1987 197-206
- DI NAPOLI G., *L'insegnamento filosofico nei seminari* 21 1968 468-478
- DI NAPOLI G., *Necessità, funzione e contenuto dell'insegnamento filosofico nei seminari* 21 1968 34-56
- DI NAPOLI G., *Tommaso Campanella e l'unità della sua teoresi politica* 22 1969 27-114
- DI NARDI G., *I presupposti economici della legislazione sociale* 5 1952 53-61
- DI PASQUALE L., rec. a O. Todisco, *Ermeneutica storiografica* (Alba 1977) 31 1978 247-248
- DI ROVASENDA E., O.P., *I valori della tecnica* 13 1960 161-180
- DI STEFANO T., *Interventi (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)* 26 1973 376-422
- DI TORA M., rec. a G.M. Pizzuti, *L'eredità teo-logica nel pensiero occid. Auschwitz* (Catanzaro 1997) 50 1997 492-493
- Direzione (La), *A proposito di comunismo* 1 1948 91-94
- Direzione (La), *Anniversario* 20 1967 5-6
- Direzione (La), *Scopo e carattere della Rivista* 1 1948 7-11
- (Direzione), *(Dedica al maestro dell'Ordine A. Fernandez O.P.)* 15 1962 569
- (Direzione), *(Presentazione dei saggi su S. Tommaso d'Aq. nel VII centenario)* 27 1974 259-260
- DISTEFANO A., O.P., *Rivista delle riviste* 8 1955 395-398
- DOMINICI P., rec. a AA.VV., *Karl Jaspers. Filosofia, scienza, teologia, a c. di G. Penzo* (Brescia 1983) 38 1985 102-103

DONADIO F., rec. a A. Caracciolo, Religione ed eticità (Napoli 1971)	28	1975	98-99
DONADIO F., Storia ed escatologia in Rudolf Bultmann	25	1972	300-325
DONADONI M., Esigenza del divino nella poesia	12	1959	385-405
DONADONI M., La nuova coscienza europeistica sotto l'aspetto letterario	15	1962	678-690
DOVERE U., Motivi religiosi nelle poesie di Tommaso Campanella	34	1981	442-455
DOVERE U., rec. a A. Autiero, Amore e coniugalità. Antropologia e teologia del matrimonio in Antonio Rominini (Torino 1980)	34	1981	214-215
DOVERE U., rec. a A. Piolanti, L'Accademia di Religione Cattolica. Profilo... (Città del Vat. 1977)	32	1979	115-116
DOVERE U., rec. a AA.VV., Filosofi senza contratto. I nouveaux philosophes... (Bologna 1978)	32	1979	362-363
DOVERE U., rec. a AA.VV., La notte dei filosofi (Milano 1978)	32	1979	362-363
DOVERE U., Rec. a T. Campanella, Articoli prophetales, a c. di G.Ernst (Firenze 1977)	31	1978	241-242
DOVERE U., rec. a T. Campanella, Scelta d'alcune poesie filosofiche... (Messina 1977)	31	1978	374-375
DUSI R., rec. a L. Paggiaro, L'esperienza religiosa (Padova 1964)	19	1966	380-381
DUSI R., rec. a L. Paggiaro, La Chiesa e le religioni (Fosano 1966)	20	1967	271-272
DUSI R., rec. a L. Paggiaro, Le grandi religioni precristiane (Roma 1966)	20	1967	271-272
E.O., Rivista delle riviste	3	1950	336-339
E.S.D., rec. a P. Lippini O.P., La spiritualità domenicana (Bologna 1987)	41	1988	334-336
E.T.T., Rivista delle riviste	6	1953	508-509
EGGER J.L., De ludo veritatis. L'esperienza del vero nel pensiero di Niccolò da Cusa	47	1994	387-438
ELIA R., O.P., La politica del Savonarola	5	1952	257-276
ELIA R., Precisazioni sulla figura del Savonarola	17	1964	545-550
ELIA R., rec. a Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII. Quad. di St. (Ed.Cinque Lune s.d.)	15	1962	307-309
EMMI B., O.P., rec. a R. Draguet, Histoire du dogme catholique (Paris 1947)	8	1955	95
ESPOSITO L.G., rec. a L. Bertoldi Lenoci (a c.), Le confraternite pugliesi nell'età moderna. Atti... (Fasano 1988)	43	1990	79-80
EVANGELISTA I., O.P., Ricordando i primi venticinque anni	15	1962	347
F., rec. a G. D'Andrea, I Frati Minori napoletani nel loro sviluppo storico (Napoli 1967)	28	1975	506
F.C., rec. a E. Narciso, L'uomo come persona (Roma 1975)	29	1976	226-228

F.L., Rivista delle riviste	2	1949	354-356
F.M., rec. a G.B. Colafrancesco, Il sole di Aquino. Pres. di G. Andreotti (Cassino 1970)	25	1972	111-112
F.M.I., rec. a P. Mazzarella, Il De Unitate di Alberto Magno e di Tommaso d'Aq. (Napoli 1949)	2	1949	324-325
FABBRI D., Valori umani e letteratura, oggi	18	1965	135-144
FABRO C., Allocuzione introduttiva al dibattito (IV convegno dell'ADIF)	26	1973	357-361
FABRO C., C.P.S., I° Congresso Argentino di Filosofia	2	1949	381-382
FABRO C., C.P.S., Sui presupposti del problema della storia	5	1952	381-387
FABRO C., Il ritorno al fondamento. Contr. per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la met. di S.T. d'Aq.	26	1973	265-278
FABRO C., Kierkegaard e S. Tommaso	9	1956	292-308
FABRO C., L'odissea dell'ateismo e del nichilismo	43	1990	401-410
FABRO C., L'uomo e Dio	22	1969	300-319
FABRO C., Mazzella C., Un inedito elenco preparatorio delle 40 proposizioni rosminiane	42	1989	361-406
FABRO C., Per una storia del tomismo	4	1951	27-43
FABRO C., Risposta (alla comunicazione di L. Salerno)	22	1969	522-524
FABRO C., Risposte (agli interventi sulla sua relazione)	22	1969	320-330
FABRO C., (Risposte agli interventi nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26	1973	371-432
FANTINI S., rec. a AA.VV., Studi di filosofia della storia (Verona 1981)	35	1982	237-238
FANTINI S., rec. a G.M. Pozzo, Eticità, cultura, umanesimo (Chioggia 1984)	37	1984	354-356
FANTINI S., rec. a G.M. Pozzo, Meditazione su Vico. Filosofia della storia e dell'educazione (Padova 1983)	36	1983	358-359
FANTINI S., rec. a L. Lunardi, La dialettica in Kierkegaard (Padova 1982)	36	1983	111-113
FANTINI S., rec. a M. Dal Pra ecc., La storiografia filosofica e la sua storia (Padova 1982)	36	1983	240-241
FAP, Valore della persona umana	1	1948	113-115
FAY T.A., The problem of intellectual intuition in the metaphysics of St. Thomas Aq.	27	1974	352-359
FEDERICI T., rec. a B. Mondin, La Chiesa primizia del Regno. Trattato di ecclesiologia (Bologna 1986)	40	1987	348-351
FEDERICI VESCOVINI G., rec. a Meister Eckhart, Una mistica della ragione (Padova 1992)	46	1993	347-348
FEMIANO S., L'antiaristotelismo essenziale di Tommaso Campanella	22	1969	137-159
FERNANDEZ A., O.P., Il pensiero di S. Tommaso nell'epoca post-conciliare	19	1966	385-398
FERNANDEZ A., O.P., Parole di chiusura del convegno	17	1964	129-132
FERNÁNDEZ AGUADO J., rec. a F. Russo, Persona, essere e verità. L'ermeneutica di L. Pareyson (Roma 1989)	42	1989	457-458
FERRARESE G., Aspetti del problema dell'eretico nell'«Adversus Haereses» di Ireneo di Lione	31	1978	314-329

FERRARESE G., L'«Adversus haereses» delle «Sources chrétiennes». Note e osservazioni	29	1976	289-298
FERRARESE G., rec. a F. Bovon, De vocatione gentium... (Tuebingen 1967)	27	1974	227-230
FERRARI J., Un colloque sur les conditions de l'évolution du droit et de la philosophie	25	1972	326-330
FERRARI M.V., O.P., Partendo da Parmenide...	45	1992	421-424
FERRARI M.V., O.P., rec. a R.M. Pizzorni O.P., Giustizia e carità (Roma 1969)	23	1970	228-229
FERRARI M.V., O.P., rec. a R.M. Pizzorni O.P., Il fondamento etico-religioso del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino (Roma 1968)	23	1970	106-107
FERRARI M.V., rec. a R. Pizzorni O.P., Attualità del diritto naturale (Roma 1971)	24	1971	239-241
FERRARI P., Augusto Guzzo e lo spiritualismo. Negazione di una posizione	42	1989	42-55
FERRARI P.A., rec. a E. Butturini, Disagio giovanile e impegno educativo (Brescia 1985)	38	1985	355-356
FERRARI P.A., rec. a G. Davanzo, Etica sanitaria, 4 ed. (Milano 1983)	36	1983	498
FERRARI P.A., rec. a G. Davanzo, Sessualità umana ed etica dell'amore (Milano 1986)	40	1987	231
FERRARI P.A., rec. a G.M. Pozzo, Condorcet tra illuminismo e positivismo (Verona 1980)	33	1980	491-492
FERRARI P.A., rec. a G.M. Pozzo, Dalla Storia della Filosofia alla Filosofia della Storia (Treviso 1987)	40	1987	230
FERRARI P.A., rec. a G.M. Pozzo, La filosofia della storia di Giovanni Gentile (Sottomarina /Venezia 1985)	38	1985	369-370
FERRARI P.M., Augusto Guzzo e l'idealismo. Originalità di una posizione	41	1988	39-54
FERRARI V., O.P., L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate (I)	6	1953	63-71
FERRARI V., O.P., L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate (II)	6	1953	197-206
FERRARI V., O.P., L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate (III)	6	1953	408-424
FERRARI V., O.P., La Chiesa e la sfera di competenza propria dello Stato	12	1959	466-472
FERRARI V., O.P., rec. a R.M. Pizzorni O.P., Giustizia e carità, 3 ed. (Bologna 1995)	48	1995	357-358
FERRARI V., O.P., rec. a R. Pizzorni O.P., Filosofia del diritto, 2 ed. (Roma 1982)	36	1983	113-114
FERRARI V., O.P., rec. a R. Pizzorni O.P., Il fondam. etico religioso del diritto sec. S.T. d'Aq. (Milano 1989)	43	1990	108-109
FERRARI V., O.P., rec. a R. Pizzorni, Il diritto naturale dalle origini a S.T. d'Aq. (Roma 1978)	31	1978	363-364
FERRARI V., O.P., rec. a R. Pizzorni, Il diritto naturale dalle origini a S.T. d'Aq., 2 ed. (Roma 1981)	39	1986	238-239

FERRARIS C., Sul fondamento della morale	28	1975	375-377
FERRARO BERTOLOTTO, rec. a M. Andrianopoli Cardullo, Lecture e modelli comportament. (Genova 1977)	32	1979	370-371
FERRETTI G. di Torino, Intervento (sulla rel. di C. Fabro)	22	1969	321-322
FERRETTI G., Intervento (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26	1973	405
FERRETTI G., Intervento (nel dibattito del VI convegno dell'ADIF)	31	1978	432
FIASCONARO V., rec. a A. Cavadi, Le nuove frontiere del- l'impegno... ecclesiale (Milano 1992)	46	1993	224-225
FIDELIBUS G., Quale liberazione per l'uomo dopo il marxismo?	44	1991	379-426
FIDELIBUS G., Realismo critico e critica della conoscenza nella filosofia di J.Maritain	37	1984	3-28
FIDELIBUS G., rec. a E.Levinas, Fuori del soggetto (Genova 1992)	45	1992	464-466
FIDELIBUS G., rec. a G.B. Contri, Il pensiero di natura (Milano 1994)	48	1995	242-244
FIDELIBUS G., rec. a J. e R. Maritain, Oeuvres complètes, vol.IV (Fribourg Sv. - Paris 1983)	37	1984	109-110
FIDELIBUS G., rec. a M. Nardi, Pensare nella verità... in T.W. Adorno (Roma 1993)	46	1993	342-344
FIDELIBUS G., rec. a U. Galeazzi, L'etica filosofica in Tommaso d'Aquino (Roma 1989)	43	1990	207-208
FILIASI CARCANO P., Esistenzialismo, filosofia e vita	9	1956	383-394
FILIASI CARCANO P., L'esperienza della solitudine nel mondo contemporaneo	15	1962	31-48
FILIASI CARCANO P., La psicologia del nostro tempo e la problematica dell'esistenzialismo	10	1957	305-323
FIGLIORE C., L'ultimo M. Horkheimer e «la nostalgia del totalmente altro»	36	1983	475-479
FIGLIORE C., Mito e verità in Mircea Eliade	37	1984	433-450
FIGLIORE F., Giuseppe De Luca e la polemica sulla moralità di Péguy	43	1990	427-434
FIGLIORE F., Gli oggetti e i metodi delle scienze secondo S. Tommaso	49	1996	245-252
FIGLIORE F., La polemica di Leroux contro Lacordaire e Malthus a proposito della questione sociale	48	1995	31-65
FIGLIORE F., La risposta di Leroux a Lamennais. Il concetto di Trinità come soluzione del problema sociale	43	1990	41-56
FIGLIORE F., O.P., rec. a C. Duquoc, La Chiesa e il progresso (Torino 1966)	20	1967	135-136
FIGLIORE F., Osservazioni sul commento di S.T. al «De coelo» di Aristotele	27	1974	429-440
FIGLIORE L., Il «De conceptione Virginis» di Tommaso Campanella	22	1969	182-195
FLORES D'ARCAIS G., A proposito di pedagogia medioevale (in risposta ad una relazione...)	8	1955	476-477

FLORES D'ARCAIS G., Il contributo del pensiero classico-medievale alla pedagogia	8	1955	341-343
FLORES D'ARCAIS G., Ontologia e assiologia (XXVIII convegno di Gallarate)	27	1974	187-190
FONTANA L., O.P., Intervento (sulla rel. di G. Di Napoli)	21	1968	59-60
FORMELLI Mons., Intervento (sulla rel. di U. Pellegrino)	21	1968	141-142
FORNASINI C., rec. a F. Liverziani, Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di J. Maréchal (Roma 1974)	28	1975	241-242
FOZZER G., rec. a M. Vannini, L'esperienza dello spirito (Palermo 1991)	45	1992	98-100
FRANCESCHELLI O., Oltre «disincanto» e «nichilismo». A proposito di un recente volume di etica filosofica	45	1992	293-297
FRANCESCHINI E., L'unità del sapere nel Medioevo latino e le Università	15	1962	630-637
FRANCHI A., Alberto Magno e le origini della nozione di causalità efficiente. La teoria delle cinque cause nei «quidam» del V «Metaphysicorum»	33	1980	178-185
FRANCHI A., Ancora sulla meraviglia in filosofia	40	1987	405-420
FRANCHI A., Appunti di ricerca sull'opera di Alberto Magno. Struttura letteraria e tecnica espositiva delle opere naturali	29	1976	299-306
FRANCHI A., Da una «difficillima quaestio» del «De civitate Dei» alle metamorfosi del pensiero utopico e della filosofia della storia	36	1983	66-76
FRANCHI A., I filosofi contro la filosofia. La filosofia contro i filosofi	45	1992	3-27
FRANCHI A., Il desiderio della morte e l'amore della vita nella filosofia	41	1988	389-404
FRANCHI A., Kierkegaard irrazionalista? Filosofi e filosofie nella interpretazione del filosofo danese	43	1990	271-291
FRANCHI A., L'«Ordo causarum» e le sue implicazioni cosmologiche	25	1972	210-221
FRANCHI A., La tradizione filosofica moderna d'ispirazione immanentistica. Analisi di alcuni brani	38	1985	63-72
FRANCHI A., Osservazioni sul bello naturale e sul bello artistico in filosofia	44	1991	25-46
FRANCHI A., Osservazioni sul problema del male in filosofia	48	1995	3-30
FRANCHI A., Ritornare alla meraviglia. Origine e declino della filosofia	39	1986	419-433
FRANCHI A., «Sub ratione ardui». Paura e speranza nella filosofia	42	1989	149-165
FRANCHI A., Tra malinconia e riso. La crisi dell'uomo contemporaneo	46	1993	263-286
FRANCHI A., Tra narcisismo e regressione: la crisi dell'uomo contemporaneo	46	1993	31-52

FRANCHI A., Tra paura della morte ed angoscia per la vita. Osservazioni sulla metafisica	50	1997	385-406
FRANCHI A., Tra sogno e realtà. La crisi dell'uomo contemporaneo	49	1996	3-26
FRANCHI A., Tra stupore e malinconia. Osservazioni sul pensiero di G. Leopardi	50	1997	65-82
FRANCHI N., rec. a A.M. Bertocchi, Funerale cristiano (Torino 1963)	17	1964	441
FRANCONI R., O.P., Il problema dello spazio e del tempo nella scienza moderna	19	1966	360-363
FRASCISCO R., O.P., rec. a A.D. Sertillanges O.P., Il mese di Maria (Brescia 1949)	3	1950	487
FRASCISCO R., O.P., rec. a A. Deutsch, Abitudini sessuali dell'uomo (Milano 1949)	3	1950	113-114
FRASCISCO R., O.P., rec. a A. Piscetta-A. Gennaro, Elem. Theologiae mor. summarium (Torino 1949)	4	1951	78-79
FRASCISCO R., O.P., rec. a A. Siva-Tarouca, S. Tommaso oggi (Torino 1949)	3	1950	127-129
FRASCISCO R., O.P., rec. a C. Costamagna, Che cosa è il marxismo (Torino 1949)	3	1950	310-311
FRASCISCO R., O.P., rec. a C. Mazzantini, La filosofia sul filosofare umano... (Torino 1949)	3	1950	122-124
FRASCISCO R., O.P., rec. a F. van Steenberghen, Epistemologia... (Torino 1950)	3	1950	480-483
FRASCISCO R., O.P., rec. a G. Monetti, La sapienza cristiana, 5 vv. (Torino 1949)	4	1951	77-78
FRASCISCO R., O.P., rec. a G.W. Leibniz, Scritti politici (Torino 1951)	4	1951	401-402
FRASCISCO R., O.P., rec. a H. Bless, Manuale di psichiatria pastorale (Torino 1950)	4	1951	402
FRASCISCO R., O.P., rec. a N. Abbagnano, Storia della filosofia, 3 vv. (Torino 1950)	4	1951	268-269
FRASCISCO R., O.P., rec. a S. Offelli (a c.), La Chiesa e il peccatore (Torino 1950)	3	1950	483
FRASCISCO R., O.P., Segnalazioni di pedagogia	4	1951	532-535
FRATTALLONE R., rec. a G. Savagnone, Theoria. Alla ricerca della filosofia (Brescia 1991)	46	1993	102-104
FUCHS J., Coscienza, legge, autorità (XXIV convegno di Gallarate)	23	1970	199-207
FULGIONE B., O.P., rec. a G. de Betty Cabezas, America Latina una y multiple. Ensayo teorico y metodológico de tipologia social, 2 ed. (Santiago de Chile - Barcellona 1968)	23	1970	101-102
G.C., Rivista delle riviste	3	1950	339-343
G.R., rec. a A. Turchini, La fabbrica di un santo. Il proc. di canonizz. di C. Borromeo e la CR (Casale M. 1984)	39	1986	123-124
G.S., Rivista delle riviste	2	1949	561-564

G.V., Rivista delle riviste	1	1948	283-285
GABORIAU F., O.P., Une expérience de renouveau dans l'enseignement concret de la philosophie	21	1968	231-246
GAGLIARDI F., Filosofia e filosofia della religione in Windelband	36	1983	219-225
GAGNEBET R., O.P., Il primato del pontefice e la collegialità dell'episcopato	17	1964	293-308
GALANTINO N., rec. a A. Rosmini - R. Evain, Anthropologie morale (Paris 1973)	29	1976	482-483
GALANTINO N., rec. a F. Bellino, Analisi delle matrici tecnocratiche dell'aborto (Bari 1976)	29	1976	225-226
GALEAZZI G., Jacques Maritain contemplativo nel mondo	36	1983	157-186
GALEAZZI U., Intervento (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26	1973	390-391
GALIMBERTI A., La realtà della storia e San Tommaso	30	1977	24-42
GALIMBERTI A., rec. a F.J. von Rintelen, Philosophie des lebendigen Geistes... (Zuerich 1977)	31	1978	497-499
GALIMBERTI U., rec. a E. Severino, Gli abitanti del tempo (Roma 1978)	32	1979	112-113
GALLI D., REC. a J. Butler, I quindici sermoni, a c. di A. Babolin (Firenze 1969)	24	1971	369-371
GALLI G., O.P., Intervento (sulla rel. di G. Di Napoli) (I)	21	1968	60-63
GALLI G., O.P., Intervento (sulla rel. di G. Di Napoli) (II)	21	1968	64-67
GAMBINO R., Il garantismo del Mably come prima costituzione teorica dello Stato parlamentare	14	1961	503-508
GAMBINO R., Il monocentrismo della concezione onnicentrica	13	1960	401-405
GAMBINO R., Il monologo del dialogo	14	1961	294-320
GAMBINO R., Il preteso potere neutrale del Constant	16	1963	290-297
GAMBINO R., L'interpretazione psicologica del concetto di volontà generale in Rousseau	15	1962	149-152
GAMBINO R., La filosofia di fronte alle scienze	15	1962	269-276
GAMBINO R., La nuova epoca di Ugo Spirito	16	1963	387-412
GAMBINO R., La pretesa contraddittorietà del concetto di democrazia	12	1959	593-595
GAMBINO R., Laicismo, democrazia e legge del dialogo	17	1964	252-255
GAMBINO R., Positivismo logico e metafisica (Analisi del concetto di metafisica come nonsenso)	16	1963	553-556
GAMBINO R., rec. a F. Della Rocca, Itinerari sturziani (Napoli 1959)	14	1961	535
GANGOITI B., A proposito della fondazione delle strutture legislative positive nella natura dell'uomo e della società. Rapporto tra diritto e legge	36	1983	345-354
GARCIA ESCUDERO J.M., L'idea d'Europa nel pensiero cattolico della Spagna contemporanea	15	1962	648-654
GARGIULO N., rec. a A. Viglione, The idea of Christ. Reform in G. Dominici (Washington 1978)	33	1980	102-103

GARRIGOU-LAGRANGE R., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	3	1950	157-160
GARRONE G., <i>La visione dell'uomo nel Concilio Vaticano II</i>	22	1969	591-600
GARRONE G., <i>Positions de la philosophie</i>	21	1968	274-281
GATTI R., rec. a K. Marx, <i>Il pensiero...</i> , a c. di D. Antiseri e M. Baldini (Brescia 1989)	43	1990	336-337
GEMMELLARO G., S.D.B., <i>Il sindacato nel pensiero cattolico</i>	4	1951	457-477
GENOVESI G., <i>Motivi socio-pedagogici de "La Città del Sole"</i>	22	1969	172-177
GHERARDI L., O.P., <i>Eminenzialità del «debitum» della virtù di patriottismo</i>	8	1955	188-203
GHERARDI L., O.P., <i>Il patriottismo nel pensiero di S. Tommaso (I)</i>	4	1951	203-229
GHERARDI L., O.P., <i>Il patriottismo nel pensiero di S. Tommaso (II)</i>	5	1952	141-165
GHERARDI L., O.P., <i>Le tre forme-primalità dell'essere nella metafisica di A. Rosmini e T. Campanella</i>	8	1955	595-620
GHERARDI L., O.P., rec. a A. Sonelli, <i>La filosofia nei secoli</i> (Milano 1957)	10	1957	501-502
GHERARDI L., O.P., rec. a A. Sonelli, <i>Storia della filosofia. Inquadratura</i> (Milano 1955)	8	1955	521-523
GHERARDI L., O.P., rec. a F. Piemontese, <i>Introd. alla metafisica classica</i> (Milano 1957)	10	1957	500-363
GHERARDI L., O.P., rec. a G. Arrighi, <i>Spiriti e spiritismo moderno</i> , 2 rist. (Torino 1955)	8	1955	514-521
GHERARDI R., <i>Principi entitativi e analogia dell'essere nella 'Metafisica' di T. Campanella</i>	22	1969	115-136
GHERARDINI B., <i>Tematiche ecclesiologico-tomistiche</i>	35	1982	327-344
GHINI E., rec. a R. Lullo, <i>Il libro dell'Amante e dell'Amato</i> (Reggio E. 1978)	33	1980	233-235
GHINI G.M., <i>S. Tommaso genio morale</i>	1	1948	23-34
GHITTINO G., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	3	1950	493-496
GIACOBBI A., <i>Intervento (sulla rel. di U. Pellegrino)</i>	21	1968	140
GIACON C., S.J., <i>Il problema della scienza</i>	6	1953	297-304
GIARDINI F., O.P., <i>Dalla nostalgia di patria alla nostalgia del paradiso</i>	47	1994	147-171
GIARDINI F., O.P., <i>L'essenza dell'amore</i>	12	1959	35-56
GIARDINI F., O.P., <i>La grande gioia e i tanti dolori dei cristiani. Studio biblico-teologico</i>	49	1996	129-156
GIARDINI F., O.P., <i>Spiritualità escatologica e carità verso il prossimo</i>	50	1997	3-40
GIARDINI F., O.P., <i>Unione con Cristo e nostalgia del paradiso</i>	48	1995	299-337
GIGANTE M., <i>Neotomismo a Salerno: l'ambiente culturale in cui visse ed operò Pasquale Naddeo</i>	48	1995	87-103
GIGANTE M., <i>Presupposti filosofici dell'enciclica «Veritas Splendor»</i>	49	1996	157-181

GIGANTI M.A., Metafisica, logica, etica in Roberto Pavese (cfr. anche l'errata corrige di p. 378 del fascicolo)	18	1965	171-178
GILLON L.B., O.P., A propos du christianisme et des cultures	20	1967	57-60
GILLON L.B., O.P., Cattolicesimo e pensiero moderno	8	1955	158-173
GILLON L.B., O.P., Due questioni su la beatitudine nella raccolta di Prospero di Reggio Emilia...	3	1950	243-250
GILLON L.B., O.P., Impegno nel mondo in attesa della città celeste	18	1965	19-23
GILLON L.B., O.P., La dottrina del peccato originale ieri e oggi	35	1982	345-357
GILLON L.B., O.P., La morale di S. Tommaso e il perso- nalismo	5	1952	217-224
GILLON L.B., O.P., La vita come amore del prof. Spirito	6	1953	179-196
GILLON L.B., O.P., rec. a C. Fabro, Introduzione all'atei- simo moderno (Roma 1964)	18	1965	498-500
GILLON L.B., O.P., rec. a J.B. Metz, Christliche Anthro- pozentrik... (München 1962)	19	1966	118-120
GILLON L.B., O.P., Teologia «essenzialista» e teologia «esistenzialista»	17	1964	169-185
GILLON L.B., O.P., Tommaso Campanella et les doctri- nes de la grâce	22	1969	8-26
GILSON É., Lettera di Mr. É. Gilson	18	1965	439-440
GIOISIS, Interventi (nel dibattito del VII convegno del- l'ADIF)	33	1980	319-331
GIORDANO A., rec. a C. Romano, Figure e momenti del pensiero medievale... (Salerno 1984)	38	1985	221-222
GIORDANO M., Esistenza, socialità e fede in Bonhoeffer	28	1975	189-210
GIORDANO M., La religione in Kant secondo un'opera recente	24	1971	105-108
GIORDANO M., rec. a J.M. Gonzalez Ruiz, Dio è nella base (Assisi 1970)	25	1972	377-381
GIORGINI C., Ente ed essenza in un saggio giovanile di Tommaso d'Aquino	50	1997	129-146
GIOVANNI PAOLO II, Apertura e universalismo della filo- sofia di S. Tommaso (il papa sul centenario dell'Enci- clica «Aeterni Patris»)	32	1979	385-395
GIOVI FERRACUTI L., rec. a A. Guzzo, Ritratti ed elegie (Perugia 1980)	35	1982	491-492
GIRARDI G., Notiziario	15	1962	326-329
GIRAUDO M., O.P., Ecumenismo cattolico	1	1948	429-430
GIRAUDO M., O.P., Gli attuali sviluppi del movimento ecumenico	1	1948	95-99
GIRAUDO M., O.P., I Giubilei straordinari	3	1950	69-85
GIRAUDO M., O.P., L'anno santo nella tradizione	2	1949	79-103
GIRAUDO M., O.P., La teologia della Chiesa da S. Cle- mente al Concilio di Nicea	1	1948	427-429
GIRAUDO M., O.P., Notizie di cronaca	1	1948	466-470

GIRAUDO M., O.P., rec. a B. Citterio, C.M. Vittorino (Brescia 1948)	2	1949	124-125
GIRAUDO M., O.P., rec. a G. Humeau, Les plus belles homélies de S. Augustin sur les Psaumes (Paris 1947)	2	1949	123-124
GIRAUDO M., O.P., rec. a J. Moschius, Le pré spirituel (Paris 1946)	2	1949	123
GIRAUDO M., O.P., rec. a Kyrilliana. Spicilegia edita S. Cyrilli Alex. XV recurr. saeculo (Cairo 1947)	3	1950	120-122
GIRAUDO M., O.P., rec. a M. Bendiscioli, La Confessione Augustana del 1530 (Como 1943)	2	1949	125
GIRAUDO M., O.P., rec. a Monachino V., S.J., La cura pastorale... nel sec.IV (Roma 1947)	2	1949	503-504
GIRAUDO M., O.P., Storia della controversia del dogma dell'Immacolata	7	1954	498-527
GIUÈ R., rec. a A.Cavadi, Pregare senza confini. Preghiere... per gruppi giovanili (Milano 1990)	45	1992	471
GIULIANI S., O.P., La nomehclatura paolina intorno alla Chiesa	3	1950	195-219
GIULIANI S., O.P., La vera prova ontologica dell'esistenza di Dio	2	1949	177-202
GIULIANI S., O.P., Materialismo e idealismo	5	1952	62-68
GIULIANI S., O.P., Perché cinque le «vie» di S. Tommaso?	1	1948	153-166
GIULIANI S., O.P., rec. a G. Soleri, Lucrezio (Milano 1945)	2	1949	128-129
GIULIANI S., O.P., rec. a G. Soleri, Marco Aurelio (Milano 1947)	2	1949	128-129
GIULIANI S., O.P., Risposta ad una critica	3	1950	304-309
GIUSTINIANI P., Eugen Drewermann. Una lettura in prospettiva filosofica	45	1992	205-209
GIUSTINIANI P., rec. a L. Ceccarini S.J., La morale come Chiesa... (Napoli 1980)	34	1981	229-231
GIUSTINIANI P., rec. a R. Russo, Cristo nel mondo. La cristologia nella... «Gaudium et Spes»... (Napoli 1983)	37	1984	349-350
GIUSTINIANI P., rec. a S. Muratore, L'evoluzione cosmologica e il problema di Dio (Roma 1993)	47	1994	485-489
GIUSTINIANI P., Una rilettura teologica della letteratura	44	1991	331-334
GNEO F., Interventi (sulla rel. di C. Fabro)	22	1969	326-328
GOFFI T., Carità ed ordine morale	11	1958	303-311
GOFFI T., Fondazione teologica della laicità politica	12	1959	473-478
GOFFI T., Tempo libero e pratica religiosa	15	1962	108-116
GORDILLO M., S.J., rec. a F. Kovacevic-Duje O.P., Sintesi di teologia orientale... (Roma 1960)	13	1960	451-453
GRADI R., «Filosofia e scienza del diritto» al II° congresso nazionale di filosofia del diritto	10	1957	267-271
GRADI R., Il principio di ragion sufficiente in Leibniz	5	1952	406-414
GRADI R., Il sapere storico e la libertà	9	1956	171-177
GRADI R., La filosofia e la sua storia	8	1955	360-368
GRADI R., La scienza come problema	7	1954	45-52
GRADI R., Motivi dello spiritualismo cristiano	6	1953	226-231

GRADI R., rec. a A. Beninca' C.P., <i>La libertà umana nell'etica di B.Spinoza</i> (Varese 1952)	6	1953	344-345
GRADI R., rec. a A. Caracciolo, <i>Arte e pensiero nelle loro istanze metafisiche</i> (Roma 1953)	9	1956	109-111
GRADI R., rec. a A. Vedaldi, <i>Cinque profili di filosofi francesi</i> (Torino 1958)	12	1959	117
GRADI R., rec. a C. Giacon, <i>La causalità nel razionalismo moderno</i> (Milano 1954)	8	1955	512-514
GRADI R., rec. a D. Dubarle, <i>Humanisme scientifique et raison chrétienne</i> (Paris 1953)	7	1954	409
GRADI R., rec. a E. Castelli, <i>tempo esaurito</i> (Roma 1954)	8	1955	99-100
GRADI R., rec. a F. Battaglia, <i>Nuovi scritti di teoria dello Stato</i> (Milano 1955)	10	1957	136-139
GRADI R., rec. a F.J.J. Buytendijk, <i>Le football. Une étude psychologique</i> (Paris 1951)	7	1954	100
GRADI R., rec. a F.J.J. Buytendijk, <i>Phénoménologie de la rencontre</i> (Paris s.d.)	6	1953	344
GRADI R., rec. a F.M. Bongioanni, <i>Avvenire dell'educazione e altri scritti...</i> (Novara 1953)	8	1955	230-232
GRADI R., rec. a F.P. Alessio, <i>Studi sul neospiritualismo</i> (Milano 1953)	8	1955	509-511
GRADI R., rec. a G. Gentile, <i>La vita e il pensiero</i> , VII (Firenze 1954)	9	1956	540-544
GRADI R., rec. a G. Martano, <i>L'uomo e Dio in Proclo</i> (Napoli-Roma 1952)	6	1953	485-486
GRADI R., rec. a I problemi attuali della filosofia del diritto. <i>Atti del conv. di studi...</i> (Milano 1954)	10	1957	278-281
GRADI R., rec. a Il problema della storia. <i>Atti dell'VIII conv. di...</i> Gallarate (Brescia 1953)	7	1954	228-230
GRADI R., rec. a L. Sturzo, <i>La comunità internazionale e il diritto di guerra</i> (Bologna 1954)	9	1956	106-109
GRADI R., rec. a L. Vigone, <i>L'etica del senso morale di F. Hutcheson</i> (Milano 1954)	8	1955	638-639
GRADI R., rec. a L. Vivante, <i>Elementi di una filosofia della potenzialità</i> (Firenze 1953)	7	1954	233-234
GRADI R., rec. a L. Zani, <i>L'etica di Lord Shaftesbury</i> (Milano 1954)	8	1955	383-385
GRADI R., rec. a M.F. Sciacca, <i>L'interiorità oggettiva</i> (Milano 1958)	11	1958	450-452
GRADI R., rec. a M. Müller, <i>Crise de la métaphysique</i> (Paris 1953)	7	1954	230-233
GRADI R., rec. a M.T. Antonelli, <i>Ricerca e verità</i> (Milano 1953)	7	1954	98-100
GRADI R., rec. a N. Berdiaev, <i>Le sens de la création</i> (Paris 1955)	10	1957	380-384
GRADI R., rec. a P. Prini, <i>Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable</i> (Desclée 1953)	8	1955	635-637

GRADI R., rec. a Problèmes actuels de la phénoménologie (Paris s.d.)	6	1953	343-344
GRADI R., rec. a R. Crippa, Il realismo integrale di M. Blondel (Roma 1954)	9	1956	252-254
GRADI R., rec. a R. Pavese, Compendio di logica sintetica (Padova 1954)	8	1955	381-383
GRADI R., rec. a R. Sabatini, Il tempo in Vico (Milano 1954)	7	1954	617-618
GRADI R., rec. a S. Weil, La prima radice (Milano 1954)	7	1954	614-617
GRADI R., rec. a T. Haecker, Metaphysique du sentiment (Paris 1953)	8	1955	98-99
GRADI R., rec. a K. Jaspers, Raison et déraison de notre temps (Paris 1953)	7	1954	95-98
GRADI R., Rivista delle riviste	6	1953	252-253
GRADI R., Rivista delle riviste	7	1954	120-122
GRADI R., Rivista delle riviste	7	1954	624-625
GRANA N., rec. a M. Malatesta, Logistica e filosofia (Napoli 1974)	28	1975	508-509
GRASSI J.G., International unity and religion according to St. Thomas Aquinas	27	1974	452-457
GRASSO D., S.J., rec. a F. Cacucci, Teologia dell'immagine..., 2 ed. (Roma 1971)	26	1973	244-245
GRASSO G., rec. a R.V. Cristaldi, Saggi di filosofia del finito (Messina 1973)	28	1975	109-111
GRAZIANI A., Per una fondazione critica del domandare	42	1989	77-83
GRAZIANI A., Rilievi sulla fondazione dell'assioma parmenideo	43	1990	435-439
GRAZIOSO A., rec. a O. Todisco, Metafisica e scienza. Alle origini del dibattito epistemologico (Roma 1986)	40	1987	227-228
GRION A., O.P., La «fruizione» nella dottrina di S. Tommaso	17	1964	457-490
GRION A., O.P., La «fruizione» nella storia della teologia (I)	17	1964	186-216
GRION A., O.P., La «fruizione» nella storia della teologia (II)	17	1964	337-350
GRION A., O.P., Rivista delle riviste	4	1951	87-91
GROSSI I.P., rec. a AA.VV., Santa Maria Novella. Un convento nella città... (Pistoia 1980)	34	1981	377-378
GUARDINI R., La fenomenologia dell'esperienza religiosa	13	1960	557-563
GUARDINI R., La teologia del mondo	12	1959	349-352
GUÉRARD DES LAURIERS M.L., O.P., L'universo dal punto di vista cosmologico	12	1959	344-346
GUÉRARD DES LAURIERS M.L., O.P., «L'universo» dal punto di vista cosmologico	12	1959	529-555
GUÉRARD DES LAURIERS M.L., O.P., Il IV congresso internazionale tomistico	10	1957	372-379
GUGLIELMI G., rec. a G. Duns Scoto, Antologia filosofica, a c. di F. Di Marino (Napoli 1966)	20	1967	550-551

GUIDA C. - LO IACONO P., rec. a A. Cavadi (ed.), <i>Per meditare. Itinerari...</i> (Torino 1988)	41 1988 466-467
GUITTON J., <i>La psicologia dell'esperienza religiosa</i>	13 1960 564-567
GUZZI M., rec. a C. Sini, <i>Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica</i> (Milano 1981)	35 1982 238-240
GUZZI M., rec. a G. Agamben, <i>Infanzia e storia</i> (Torino 1978)	32 1979 495-497
GUZZO A., <i>Considerazione assiologica dell'idea del «mondo»</i>	12 1959 346-349
GUZZO A., <i>Il problema della scienza</i>	6 1953 290-297
GUZZO A., <i>Il significato delle espressioni 'Europa', 'Europa unita', coscienza europeistica'...</i>	15 1962 614-617
HAMER G., O.P., <i>L'ecclesiologia oggi</i>	17 1964 11-18
HAMER J., O.P., <i>Il pluralismo culturale e la Chiesa</i>	19 1966 24-33
HUDECZEK M.M., O.P., <i>L'inconscio nella dottrina di S. Tommaso</i>	10 1957 5-22
IACOBELLI ISOLDI A.M., <i>Il difficile dovere di giudicare</i>	17 1964 351-377
IAMMARRONE G., <i>Proposte per il rinnovamento dell'antropologia teologica</i>	32 1979 257-313
IANNARONE R., O.P., <i>Nella luce della «Populorum progressio» una pagina di storia della Chiesa agli esordi della colonizzazione (I)</i>	20 1967 235-263
IANNARONE R., O.P., <i>Nella luce della «Populorum progressio» una pagina di storia della Chiesa agli esordi della colonizzazione (II)</i>	20 1967 334-352
IANNARONE R., O.P., rec. a A. Hamman, <i>Preghiere dei primi cristiani</i> (Milano 1955)	8 1955 647-649
IANNARONE R., O.P., rec. a D. Rops, <i>Storia della Chiesa del Cristo, I</i> (Torino-Roma 1951)	6 1953 490-492
IANNARONE R., O.P., rec. a D.v. Hildebrand, <i>La trasformazione in Cristo</i> (Brescia 1952)	6 1953 345-347
IANNARONE R., O.P., rec. a G. Barra, <i>Preti d'oggi</i> (Milano 1953)	7 1954 411-412
IANNARONE R., O.P., rec. a G.M.L. Monsabré O.P., <i>Espos. del dogma catt., vv. XI-XIII</i> (Torino 1950-51)	6 1953 241
IANNARONE R., O.P., rec. a M.S. Gillet O. P., <i>Lacordaire</i> (Paris 1952)	5 1952 323-326
IANNARONE R., O.P., rec. a R. Garrigou-Lagrange O.P., <i>Il senso comune</i> (Brescia 1952)	6 1953 114-115
IANNARONE R., O.P., rec. a S. G. Holland, <i>Storia delle dottrine politiche, 2 ed.</i> (Milano 1953)	6 1953 492-493
IANNARONE R., O.P., rec. a S. Thomas Aq., <i>Super evang. S. Matthaei lectura, 5 ed.</i> (Torino 1951)	6 1953 348
IANNARONE R., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	6 1953 354-358
IANNARONE R.A., O.P., <i>Si può ancora parlare di una «Dottrina sociale» cattolica?</i>	27 1974 159-175

IANNARONE R.M., O.P., I problemi della popolazione (XXVI Settimana Soc. dei Cattolici Italiani)	6	1953	469-484
IANNARONE R.M., O.P., Il concetto cristiano del lavoro	9	1956	45-53
IANNARONE R.M., O.P., L'ascesa dei popoli nuovi nella dottrina della enciclica «Mater et Magistra»	15	1962	497-521
IANNARONE R.M., O.P., La sociologia religiosa in Italia al I° convegno di studi di Milano	8	1955	81-87
IANNARONE R.M., O.P., rec. a D. Rops, Storia della Chiesa del Cristo, II (Torino 1953)	8	1955	387-388
IANNARONE R.M., O.P., rec. a Questioni di storia contemporanea, 3 vv. (Milano 1952-1953)	8	1955	100-102
IANNIELLO E., La coscienza del tempo come flusso intenzionale in Husserl	50	1997	467-484
IERVASI V., O.P., La perfezione scientifica dei figli	5	1952	79-90
IERVASI V.M., O.P., L'azione materia propria del diritto secondo l'Aquinate	4	1951	63-69
INDELICATO M., rec. a A. Rigobello, Il personalismo (Roma 1975)	29	1976	484-485
INDELICATO M., rec. a AA.VV., Dio (Bologna 1978)	32	1979	235-237
INFANTE G., Il mondo «pesante» di Newton	47	1994	357-362
ISZAK A., O.P., Rivista delle riviste	7	1954	113-116
ISZAK A., O.P., Rivista delle riviste	8	1955	398-402
ISZAK A., O.P., Rivista delle riviste	8	1955	654-657
ITURGAIZ D., O.P., rec. a P. Martinelli, Caratteristiche architettoniche degli edifici paleocristiani di Ravenna (Ravenna s.d.)	18	1965	507-508
IVALDO M., L'intelligenza e le cose. Sul realismo conoscitivo in J. Maritain	33	1980	413-435
IVALDO M., rec. a E. Agazzi, Philosophie, science, métaphysique (Fribourg Sv. 1987)	42	1989	210-211
IVALDO M., rec. a F.H.Jacobi, Briefwechsel. Gesamtausgabe (Stuttgart - Bad Cannstatt 1981 ss.)	48	1995	116-119
IVALDO M., rec. a J. Brachtendorf, Fichtes Lehre vom Sein... (Paderborn 1995)	49	1996	116-119
IVALDO M., rec. a J.G. Fichte, Wissenschaftslehre nova metodo..., 2 ed. (Hamburg 1994)	48	1995	123-124
IVALDO M., rec. a L. Messinese, Essere e divenire nel pensiero di E. Severino... (Roma 1985)	41	1988	327-329
IVALDO M., rec. a O. Todisco, La storia della filosofia in prospettiva epistemologica (Roma 1977)	31	1978	495-497
IVALDO M., rec. a P. Grassi (ed.), Filosofia della religione. Storia e problemi (Brescia 1988)	42	1989	211-212
IVALDO M., rec. a V. Melchiorre, Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lett. di Kant (Milano 1988)	42	1989	89-9
IVALDO M., rec. a W. Beierwaltes, Identità e differenza (Milano 1989)	43	1990	71-75

IZZI A.R., Noia, imperfezione e perfettibilità nell'antropologia di Immanuel Kant	31	1978	68-73
IZZI A.R., rec. a A.Rizzacasa, L'esistenza nelle filosofie esistenziali (Roma 1976)	30	1977	100-101
JACHER W., O.P., Le phénomène de la désacralisation dans le monde contemporain	24	1971	445-453
JOLIVET R., L'idea di progresso e il diritto naturale	18	1965	10-18
JOLIVET R., L'idée de pluralisme culturel	18	1965	437-439
JOLIVET R., L'unione europea e la letteratura cattolica	15	1962	597-605
KACZYNSKI E., O.P., Fondazione della morale nel pensiero contemporaneo	36	1983	289-311
KALINOWSKI G., La pluralité des philosophies et l'actualité de St. Th. d'Aq. (cfr. anche ivi, p. 553)	20	1967	155-163
KALINOWSKI G., Le fideisme et la mort de Dieu. A propos du livre de M. Clavel...	29	1976	249-270
KAMINSKI S., La filosofia dell'uomo e le altre discipline filosofiche	25	1972	350-353
KANE W.H., O.P., La causa finale della scienza. Il metodo scientifico nella biologia secondo Alb. Magno	11	1958	376-389
KUIPER V.M., O.P., Responsabilità dei filosofi dell'800	1	1948	62-74
KUNICIC G., O.P., La moralità della guerra secondo San Tommaso	13	1960	503-527
KUNICIC G., O.P., La prudenza del governo e il problema della tolleranza	12	1959	123-146
KUNICIC G., O.P., Natura della giustizia sociale	16	1963	40-62
KUNICIC G., O.P., Principi pedagogici di S. Tommaso	8	1955	316-336
KUNICIC J., O.P., L'amore coniugale come perfezionamento della persona	20	1967	30-46
L.C., Rivista delle riviste	2	1949	333-337
L.C., Rivista delle riviste	2	1949	525-532
L.C., Rivista delle riviste	3	1950	146-148
L.C., Rivista delle riviste	3	1950	154-157
L.C., Rivista delle riviste	3	1950	334-336
L.G., Rivista delle riviste	1	1948	135-141
L.V.-L.Z., L'XI congresso internazionale di filosofia	7	1954	216-224
LA GRECA C., rec. a G.Lolli, Capire una dimostrazione. Il ruolo della logica nella matematica (Bologna 1988)	43	1990	228-230
LA GRECA C., rec. a M.L. Dalla Chiara - G. Taroldo Di Francia, La scimmia allo specchio (Bari 1988)	42	1989	458-459
LA GRECA C., rec. a N. Abbagnano, Ricordi di un filosofo, a c. di M. Staglieno (Milano 1989)	43	1990	458-459
LA GRECA C., rec. a N. Goodman, Vedere e costruire il mondo (Bari 1988)	42	1989	96-97
LA SCALA F., Cristianesimo, marxismo e attualismo	31	1978	485-488

LA SCALA F., Intervento (nel dibattito del VI convegno dell'ADIF)	31	1978	435-436
LACHI L., rec. a M. Baldini, Il linguaggio delle utopie... (Roma 1974)	28	1975	510-511
LACONI M., O.P., rec. a P. F. Ceuppens, Theologia biblica, I (Romae 1948)	4	1951	76-77
LACONI M., O.P., Rivista delle riviste	4	1951	182-183
LACONI M., O.P., Rivista delle riviste	5	1952	349-352
LACONI M., O.P., Rivista delle riviste	5	1952	473-477
LACONI M., O.P., Rivista delle riviste	6	1953	500-503
LACONI M., O.P., Rivista delle riviste	8	1955	103-106
LACONI M., O.P., Rivista delle riviste	8	1955	248-251
LACONI M., O.P., Rivista delle riviste	8	1955	535-539
LAGAZZI F., O.P., rec. a F. Milani, Cause e natura della seconda guerra mondiale (Bologna s.d.)	2	1949	130-132
LAMACCHIA A., rec. a T. Manferdini, Unità del vero e pluralità delle menti (Bologna 1960)	16	1963	185-188
LAMOUREUX F., Peccato o hamartia in Platone?	46	1993	313-321
LANDI P., Intervento (sulla rel. di N. Petruzzellis)	21	1968	91-92
LAPOINTE F.H., The italian response to Martin Heidegger. A bibliographic essay (cfr. anche ivi, p. 503)	32	1979	314-343
LASALA B., rec. a A. D'Amato, Alternativa alla società suicida (Bologna 1974)	29	1976	117-118
LASALA B., rec. a G. Santonastaso, Pensiero politico e azione sociale, 2 ed. (Napoli 1973)	29	1976	118-119
LASORSA G., Salari, efficienza e piena occupazione	4	1951	378-387
LATORA S., Gustavo Bontadini un metafisico per vocazione	43	1990	441-443
LATORA S., Quale pluralismo ideologico?	1975	74-79	
LATORA S., Riproposta di una teoria della soggettività in un'epoca di decostruzione del soggetto	44	1991	217-223
LAURIOLA G., rec. a A.G. Manno, Il volontarismo teologico, etico, antropol. di G.D. Scoto (Cassino 1986)	41	1988	109-113
LAZZARINI R., La prospettiva religiosa in una rinnovata coscienza europea	15	1962	759-782
LAZZARINI R., La religione come valore culturale	13	1960	181-187
LEONE A., rec. a F.M. Jannace, La religione di Boccaccio (Roma 1977)	31	1978	111
LERCARO G., S. Agostino pastore d'anime	8	1955	543-551
LETTICH G., Segnalazioni bibliografiche	38	1985	377-378
LIGGIERI M.C., rec. a A. Ales Bello, Husserl. Sul problema di Dio (Roma 1985)	38	1985	347-348
LIGGIERI M.C., rec. a S. Nicolosi, Utopia e apocalisse. Cristianesimo e temporalità (Roma 1982)	37	1984	472-474
LIOTTA R., rec. a J. Dobraczynski, L'ombra del padre (Brescia 1980)	33	1980	118
LIPPI A., C.P., Il problema della morte nel pensiero filosofico	17	1964	309-336

LIPPI A., C.P., La problematica della morte nella filosofia di S. Tommaso	18 1965 285-307
LIPPI A., C.P., La soluzione tomista di un problema esistenziale: la morte	19 1966 184-207
LIPPI A., C.P., Pluralismo culturale, tomismo e filosofia come scienza	19 1966 347-348
LIPPI A., Intervento (sulla rel. di A. Boccanegra)	21 1968 205
LIPPI A., Intervento (sulla rel. di G. Di Napoli)	21 1968 58-59
LIVERZIANI F., La fenomenologia come ascesi metafisica	35 1982 129-146
LIVERZIANI F., rec. a AA.VV., Psicoanalisi e religione, a c. di F.Morandi (L'Aquila - Roma 1984)	37 1984 480-481
LIVERZIANI F., rec. a J. Roig Gironella S.J., Balmes filosofo... (Barcelona 1969)	31 1978 377-378
LIVERZIANI F., rec. a L. Gallinari, La problematica educativa di Clem. Alessandrino (Cassino 1976)	31 1978 361-363
LIVERZIANI F., rec. a V. Truhlar, Lessico di spiritualità (Brescia 1973)	30 1977 101-104
LIVI F., La dimensione ontologica del personalismo dei Padri	29 1976 178-188
LIVI F., Lullo e S. Tommaso. Qualche osservazione sulla «Declaratio Raimundi»...	29 1976 82-91
LIVI F., rec. a J. Hillman, Il mito dell'analisi (Milano 1979)	36 1983 367-369
LIVI F., rec. a M.T. Colonna, Lilith. La luna nera e l'eros rifiutato (Firenze 1980)	36 1983 367-369
LOBATO A., O.P., Il carisma e l'eredità culturale del P. D'Amore	49 1996 212-215
LOBATO A., O.P., Le tre dimensioni dell'uomo. L'uomo come essere individuale, sociale, storico	34 1981 87-149
LOBATO A.L., O.P., La metafisica dell'uomo nella filosofia contemporanea	22 1969 356-406
LOBATO A.L., O.P., Risposta (all'intervento di M. Sammut sulla sua relazione)	22 1969 409
LOMBARDINI S., Fede e filosofia	42 1989 337-348
LORENZINI M., Analogia e conoscenza di Dio in J. Maritain	39 1986 39-73
LORUSSO L., O.P., rec. a E. Voegelin, Il mito del mondo nuovo (Milano 1990)	45 1992 107
LORUSSO L., O.P., rec. a J.Ratzinger, Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti (Cinisello Balsamo 1992)	45 1992 460-461
LORUSSO L., O.P., Segnalazioni bibliografiche	45 1992 229
LORUSSO L., rec. a V.Bortolin, Tra ricerca filosofica e fede cristiana. Il movim. di Gallarate (Padova 1990)	44 1991 465
LORUSSO L.M., O.P., rec. a A. Bello, Maria donna dei nostri giorni (Cinisello Balsamo 1993)	46 1993 467-468
LORUSSO L.M., O.P., rec. a A. Hayen, S. Tommaso e la vita della Chiesa oggi, 2 ed. (Milano 1993)	47 1994 228-229

- LORUSSO L.M., O.P., rec. a C.C. Salvador ecc. (a c.), Nuovo Diz. di Dir. Canonico (Cinisello B. 1993) 47 1994 371-372
- LORUSSO L.M., O.P., rec. a Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Città del Vaticano 1995) 49 1996 121-122
- LORUSSO L.(M.), O.P., rec. a E. Eid - R. Metz (a c.), Cône des Canons des Églises Orientales (Città del Vaticano 1997) 50 1997 361-366
- LORUSSO L.M., O.P., rec. a E. Zoffoli, Ecumenismo ed uman. in G. Paolo II... (Città del Vaticano 1995) 48 1995 360-361
- LORUSSO L.M., O.P., rec. a G. Biffi, Approccio al cristocentrismo. Note storiche... (Milano 1994) 48 1995 241-242
- LORUSSO L.M., O.P., rec. a G.K. Chesterton, Tommaso d'Aquino (Napoli 1992) 46 1993 466-467
- LORUSSO L.M., O.P., rec. a G. Tavard, l'Oecuménisme (Paris 1994) 48 1995 245-247
- LORUSSO L.M., O.P., rec. a J. Gaudemet, Il Diritto Canonico (Torino 1991) 46 1993 470-472
- LORUSSO L.M., O.P., rec. a J. Gaudemet, Les sources du droit canonique VII^e-XX^e siècle (Paris 1993) 49 1996 114
- LORUSSO L.(M.), O.P., rec. a J. Prader, La legislazione matrimoniale latina e orientale (Roma 1993) 49 1996 481-482
- LORUSSO L.M., O.P., rec. a J. Ratzinger, Appelés à la communion. Comprendre l'Église... (Paris 1993) 48 1995 124-126
- LORUSSO L.M., O.P., rec. a J. Ratzinger, Natura e compito della teologia (Milano 1993) 47 1994 369-371
- LORUSSO L.M., O.P., rec. a K. Bharanikulangara (ed.), Il Diritto Can. Orientale... (Città del Vaticano 1995) 49 1996 120-121
- LORUSSO L.M., O.P., rec. a P. Negri-A. Olcese (a c.), Don Gelmini incontra la musica italiana a Rock Café (Cinisello Balsamo 1993) 47 1994 484-485
- LORUSSO L.M., O.P., rec. a Revue Thomiste, Tables Générales 1893-1992, 2 vv. (Toulouse 1993) 46 1993 468-469
- LORUSSO L.M., O.P., rec. a S. Thomas au XX^e siècle. Actes... de la Revue Thomiste (Paris 1995) 49 1996 113-114
- LORUSSO L.M., rec. a D.Ols O.P., Le cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso (Città del Vaticano 1991) 45 1992 340-342
- LOSAVIO P., Intervento (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF) 26 1973 426-427
- LOSCHIAVO L., rec. a N. La Salandra, Vescovi e presbiteri in comunità per la missione (Ponteranica 1987) 41 1988 232-233
- LOTZ G.B., S.J., La filosofia dell'esperienza religiosa 13 1960 368-573
- LOTZ J.B., Allocuzione introduttiva al dibattito (IV convegno dell'ADIF) 26 1973 362-367
- LOTZ J.B., Die Frage nach dem Fundament bei Heidegger und in der Scholastik 26 1973 280-330
- LOTZ J.B., Il problema del fondamento in Heidegger e nella Scolastica 26 1973 281-331

LOTZ J.B., Il valore religioso nella filosofia dell'essere di M. Heidegger	31	1978	257-264
LOTZ J.B., (Risposte agli interventi nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26	1973	372-430
LOTZ J.B., S.J., La metafisica come fondamento dei valori etici e sociali	34	1981	5-18
LOUSSE E., Nuovi orientamenti della letteratura storica	15	1962	624-629
LOVA A., rec. a G. Penzo, F. Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo (Roma 1981)	37	1984	244-246
LUCANO A., Arte e morale	14	1961	190-194
LUCIANI V., La situazione della Chiesa Ortodossa di Bulgaria	19	1966	113-117
LUMBRERAS P., O.P., Sfondo psicologico della morale di S. Tommaso	10	1957	405-418
M.B., Rivista delle riviste	7	1954	419-421
M.G. Rivista delle riviste	2	1949	143-148
M.G., Rivista delle riviste	1	1948	297-299
M.G., Rivista delle riviste	1	1948	302-303
M.G., Rivista delle riviste	1	1948	443-450
M.G., Rivista delle riviste	2	1949	534-535
M.G., Rivista delle riviste	3	1950	148-150
M.I., Rivista delle riviste	2	1949	532-534
M.P., Rivista delle riviste	2	1949	141-143
M.P., Rivista delle riviste	2	1949	160-161
MAGGI G., rec. a M. Bettetini, La misura delle cose (Milano 1994)	47	1994	367-369
MAGNANINI D., Tolstoj e Wittgenstein come «imitatori di Cristo»	32	1979	89-100
MAGNINO B., Limiti e ambiguità della struttura sociologica del marxismo	18	1965	422-436
MAGNINO B., Solitudine e crisi di valori	15	1962	193-204
MAILLOUX., O.P., Criminalité et violence	25	1972	34-49
MALATESTA M., rec. a A.V. Nazzaro, Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano (Napoli 1977)	31	1978	372-373
MALATESTA M., rec. a AA.VV., La libertà (Napoli 1980)	34	1981	494-496
MALATESTA M., rec. a E. Rivero, Riferimento e struttura. Il problema... di Strawson (Roma 1977)	31	1978	116-117
MALATESTA M., rec. a G. Di Giammarino, Il concetto dei beni in Dante (Napoli 1979)	34	1981	222-224
MALATESTA M., rec. a H. Hubien, J. Buridani Tractatus de Consequentis (Louvain 1976)	31	1978	110-111
MALATESTA M., rec. a M. Caleo, Metafore del pensiero filosofico (Salerno 1987)	42	1989	93-94
MALATESTA M., rec. a N. Petruzzellis, Il metro della libertà. Colloqui... (Napoli 1976)	29	1976	363-366

- MALATESTA M., rec. a N. Petruzzellis, *Ricerca filosofica e pensiero teologico* (Roma 1982) 36 1983 229-230
- MALATESTA M., rec. a N. Petruzzellis, *Sistema e problema*, 3 ed., 2 vv. (Napoli 1975/76) 30 1977 107-110
- MALATESTA M., rec. a S. D'Elia, *Letteratura latina cristiana* (Roma 1982) 36 1983 230-232
- MALATESTA M., rec. a S. Monti, *Sulla tradizione e sul testo delle orazioni inaug. di Vico* (Napoli 1977) 31 1978 367-369
- MALATESTA M., rec. a S. Nicolosi, *Medioevo francescano* (Roma 1983) 37 1984 97-99
- MALATESTA M., rec. a T.S. Centi O.P., *Nel segno del sole. San Tommaso d'Aquino* (Roma 1982) 37 1984 467-469
- MALATESTA M., rec. a W. Voisé, *Europolonica. La circulation...* (Warszawa etc. 1981) 35 1982 114-115
- MANACORDA G., *Il secolare cammino dell'unità europea* 15 1962 606-613
- MANCINI I., *Risposta (agli interventi sulla sua rel.)* 21 1968 113
- MANCINI I., *Aporie metafisiche della cultura laica* 9 1956 513-527
- MANCINI I., *Il problema filosofico dell'antropologia (XXXI convegno di Gallarate)* 30 1977 47-49
- MANCINI I., *Proposte per una filosofia della religione (la risposta agli interventi è a p. 113 del fascicolo)* 21 1968 94-111
- MANCINO M., rec. a F.J. Baumgartner, *Change and continuity in the French episcopate. The bishops and the wars of religion 1547-1610* (Durham 1986) 43 1990 88-91
- MANCINO M., rec. a L.M. De Palma (a c.), *Uomini e vicende della Chiesa di Molfetta* (Molfetta 1985) 39 1986 492-495
- MANCINO M., rec. a M. Turchetti, *Concordia o tolleranza? F. Bauduin (1520/73) e i «Moyenneurs»* (Milano 1984) 40 1987 217-220
- MANFerdini T., rec. a F. Bourbon di Petrella, *Il probl. dell'arte e della bellezza in Plotino* (Firenze 1956) 10 1957 384-387
- MANGIAGALLI M., «Facta sunt, mutantur enim». «Il parricidio mancato» di E. Severino 40 1987 453-460
- MANGIAGALLI M., *Gilson tra Roma e Lovanio* 45 1992 409-419
- MANGIAGALLI M., *Intenzionalità ed evidenza. Il sorgere della fenomenologia tra riduzione fenomenologica e tripolarità intenzionale ed il prospettivismo del primo Husserl* 46 1993 323-339
- MANGIAGALLI M., *Metafisica classica e rivelazione cristiana tra deellenizzazione e rigorizzazione* 39 1986 145-182
- MANGIAGALLI M., *Teologia come scienza critica?* 44 1991 317-329
- MANGIERI G.A., O.P., *Presupposti di un'educazione nel pensiero di San Tommaso* 4 1951 309-324
- MANGINI L., *L'Assunzione di Maria secondo tre teologi bizantini (Palamas, Cabasilas e Glabas)* 3 1950 441-454
- MANGINI L., *La grazia nella dottrina spirituale di Luigi Chardon (I)* 6 1953 102-106
- MANGINI L., *La grazia nella dottrina spirituale di Luigi Chardon (II)* 6 1953 442-455

MANGINI L., La grazia nella dottrina spirituale di Luigi Chardon (III)	7	1954	72-84
MANGINI L., La grazia nella dottrina spirituale di Luigi Chardon (IV)	7	1954	388-402
MANGINI L., rec. a A. Lanz, Il problema della religione (Brescia s.d.)	3	1950	122
MANGINI L., rec. a G. Schmieder S.J., La posizione delle associazioni religiose... (Roma 1948)	3	1950	125-127
MANGINI L., rec. a L. Bordin, La partecipazione dei fedeli al sacrificio della Messa nella teologia contemporanea (Finalpia 1948)	3	1950	484-485
MANGINI L., rec. a L. Bordin, Messa attiva (Roma 1951)	5	1952	104
MANGINI L., rec. a L. Vannicelli, Pensatori cinesi (Brescia s.d.)	3	1950	487
MANGINI L., rec. a L. Volpicelli, Storia della scuola sovietica (Brescia 1950)	4	1951	79-80
MANGINI L., rec. a M. de Nier Wim, Royce (Brescia 1950)	4	1951	272-273
MANGINI L., rec. a S. Lokuang, Sun Yat Sen (Brescia 1950)	3	1950	486-487
MANNA S., O.P., Il vicino Oriente e i retroscena della bolla "Reversurus" (1867)	24	1971	454-470
MANNA S., O.P., La testimonianza di un confratello più giovane	49	1996	209-211
MANNA S., O.P., Rileggendo il «Contra errores Graecorum»	27	1974	415-428
MANNO A., rec. a M. Damiata, Storia della filosofia per i licei classici (Messina - Firenze 1963)	17	1964	279
MANNO A.G., A proposito di Benedetto Croce. Risposta a Giuseppe Roggerone	48	1995	199-225
MANNO A.G., Complessità e finalismo nella scienza attuale	47	1994	51-84
MANNO A.G., Il pensiero debole e il ritorno alla metafisica	45	1992	39-52
MANNO A.G., Indicazioni storico-teoretiche per una confederazione mondiale	23	1970	438-454
MANNO A.G., L'insegnamento della logica nell'insegnamento delle scuole medie superiori?	45	1992	445-449
MANNO A.G., L'umanità affratellata terza epoca della storia?	25	1972	462-471
MANNO A.G., Nuove frontiere della scienza	49	1996	351-366
MANNO A.G., Pensiero greco e creazionismo cristiano	50	1997	285-315
MANNO A.G., rec. a L. Malusa, Neotomismo e intransigentismo cattolico (Milano 1986)	39	1986	473-475
MANNO A.G., rec. a M. Damiata, Guglielmo d'Ockham: povertà e potere, I (Firenze 1978)	34	1981	365-367
MANNO A.G., rec. a P. Addante, La fucina del mondo (Fasano 1994)	48	1995	476-479

MANNO A.G., rec. a R. Zavalloni, G.D. Scoto maestro di vita e di pensiero (Bologna 1992)	46	1993	104-105
MANNO A.G., rec. a S. Banchetti, La persona umana nella morale dei greci (Milano 1965)	20	1967	547-549
MARANO M., Gorgia tra retorica e filosofia	30	1977	62-77
MARCHESAN M., Due casi di trattamento ipnoterapeutico interessanti l'etica personale	21	1968	500-508
MARCHESAN M., L'uomo nel tempo e nello spazio dal punto di vista psicologico	20	1967	223-234
MARCHESAN M., rec. a F. Duyckaerts, La formazione del vincolo sessuale (Torino 1965)	19	1966	521-522
MARCHESAN M., rec. a L. Beirnaert, Esperienza cristiana e psicologia (Torino 1965)	20	1967	130-131
MARCHESI A., Etica della situazione e doverosa fondazione della norma morale	28	1975	378-382
MARIANO P., rec. a F. Fiorentino, Ambienti filosofici e problemi, II (Lecce 1994)	47	1994	119-120
MARIANO P., rec. a F. Fiorentino, Filosofia e religione in S. Tommaso e Kant (Napoli - Bari 1997)	50	1997	487-489
MARINELLI L., Il valore di una omissione	18	1965	222-231
MARINELLI L., Note di sociologia della musica	25	1972	235-241
MARINELLI L., Uno sguardo alla crisi dei seminari latini e orientali	21	1968	479-486
MARINI M., rec. a M. Baldini (a c.), Il silenzio (Vicenza 1985)	38	1985	371-373
MARINO E., Estetica dell'arte ed estetica della fede. Premesse alla critica d'arte come iconoteologia	49	1996	27-64
MARINO E., O.P., Atti di culto e finalità della Messa	13	1960	382-400
MARINO E., O.P., Critica d'arte ed iconoteologia	39	1986	257-273
MARINO E., O.P., Culto-arte-storia nella problematica dell'Umanesimo e della Riforma	33	1980	5-55
MARINO E., O.P., Maria «Mater Ecclesiae». Riflessioni di mariologia e d'iconomariologia	41	1988	153-205
MARITAIN J., Dio e la scienza	19	1966	399-415
MARONGIU A., Rec. a J. Beneyto, El cardinal Alborno... (Madrid 1950)	4	1951	273-274
MARRA B., Consapevolezza etica del soggetto ed esperienza della virtù	49	1996	455-461
MARRA B., S.J., Comunicazione e intersoggettività	39	1986	331-335
MARRA B., S.J., Considerazioni sull'«incorporazione» come superamento del dualismo uomo-donna	40	1987	305-315
MARRA B., S.J., L'embrione e la sua natura	46	1993	87-89
MARRA B., S.J., Psicologia moderna e teologia morale	46	1993	441-446
MARTINI M., rec. a M. Baldini, Il fascino indiscreto delle parole (Roma 1985)	38	1985	484-485
MARTORELLI M., Alienazione economica e disumanizzazione nel giovane Marx	24	1971	407-444

MARTORELLI M., Ateismo e umanismo positivo nel giovane Marx	24 1971 5-47
MARTURANO V., rec. a O.Todisco, Marx tra Dio e l'uomo (Firenze 1974)	27 1974 242-243
MARZI A., L'importanza dell'età evolutiva per lo studio della personalità	11 1958 358-375
MASAT LUCCHETTA P., La presenza di pensatori russi in Wittgenstein (I)	33 1980 56-78
MASAT LUCCHETTA P., La presenza di pensatori russi in Wittgenstein (II)	33 1980 200-222
MASAT LUCCHETTA P., Popper interprete di Wittgenstein	30 1977 300-327
MASAT LUCCHETTA P., rec. a K. Popper, La ricerca non ha fine. Autobiografia... (Roma 1976)	30 1977 243-244
MASCARUCCI P., O.P., L'onniscienza del Cristo in S. Alberto Magno. Studio comparativo... (I)	3 1950 251-265
MASCARUCCI P., O.P., L'onniscienza del Cristo in S. Alberto Magno. Studio comparativo... (II)	3 1950 420-440
MASCARUCCI P., O.P. Le edizioni della Somma Teologica e l'edizione leonina	1 1948 259-271
MASCOLI E., rec. a S. Bucci, Le condizioni socio-sanitarie... nel Molise preunitario... (Milano 1997)	50 1997 358-361
MASI M., La dialettica del paradosso nella «Consolatio philosophiae» di Boezio	40 1987 179-190
MASSA GALLUCCI D'ERRICO N., rec. a M.L. Di Pietro, Adolescenza e sessualità (Brescia 1993)	46 1993 228-230
MASSA GALLUCCI D'ERRICO N., rec. a M. Meslin, L'esperienza umana del divino... (Roma 1991)	45 1992 221-223
MASSINI CORREAS C.I., rec. a V.Possenti, Approssimazioni all'essere (Padova 1995)	49 1996 234-236
MASSON R., O.P., Breve cronaca degli incontri scotisti di Oxford e di Edimburgh	19 1966 491-497
MASSONE A., rec. a M.Marchesan, Guida pratica dell'ipnotista (Milano 1970)	24 1971 237-238
MASSONE A., rec. a M. Marchesan, Psicosomatica e ipnoterapia... (Milano 1970)	24 1971 237-238
MASTROSERIO D., O.P., Appunti tomistici sulla vocazione sacerdotale di Cristo	15 1962 257-268
MASTROSERIO D., O.P., Il carattere dell'Ordine dei Predicatori	15 1962 448-496
MASTROSERIO D., O.P., Suggerimenti concreti per il riordinamento degli studi dei candidati al sacerdozio nella prospettiva del Vaticano II	20 1967 322-333
MASTROSERIO D.M., O.P., Cristo sacerdote in quanto uomo (la dottrina dell'Angelico)	14 1961 247-260
MASTROSERIO D.M., O.P., La natura del sacerdozio di Cristo nel pensiero dei tomisti	16 1963 337-372
MASTROSERIO N.D., O.P., rec. a T. Campanella, Metafisica, 3 vv. (Bologna 1967)	22 1969 249-250

MASTROSERIO N.D., O.P., Sull'orientamento apostolico dell'Ordine dei Predicatori dopo il Vat. II	21 1968 320-367
MATTARELLA N., Il P.M. Cordovani maestro di vita e difensore della libertà	8 1955 259-261
MATTHIEU V., Aspetti filosofici della nuova coscienza europeistica	15 1962 735-741
MAURI A., rec. a G. Penzo, Nietzsche allo specchio (Roma - Bari 1993)	46 1993 463-464
MAURI ALVAREZ M., L'«akrasia» nell'Etica Nicomachea	46 1993 71-78
MAZZARELLA P., rec. a C. Giacon, Le grandi tesi del tomismo, 3 ed. (Bologna 1967)	23 1970 95-96
MAZZARELLA P., rec. a O. Zecchino, Le Assise di Ruggero II. Problemi delle fonti... (Napoli 1980)	35 1982 246-248
MAZZÙ D., rec. a M.F. Sciacca, Ontologia triadica trinitaria (Milano 1972)	27 1974 491-495
MC NICHOLL A., O.P., Apporti dell'esistenzialismo al pensiero filosofico	9 1956 407-431
MC NICHOLL A., O.P., Comunicazione ed essere	15 1962 9-30
MC NICHOLL A., O.P., Il tomista e i filosofi contemporanei	17 1964 99-109
MC NICHOLL A., O.P., L'uomo e la storia	22 1969 331-352
MC NICHOLL A., O.P., La conoscenza umana oggi e il pensiero tomista	34 1981 37-86
MC NICHOLL A., O.P., Risposta (all'intervento di M. Sammut sulla rel. di A.L. Lobato)	22 1969 408-409
MC NICHOLL A., O.P., Risposte (agli interventi sulla sua relazione)	22 1969 352-355
MELCHIORRE V., Cultura, politica e potere fra immanenza e trascendenza	33 1980 298-315
MELCHIORRE V., Il problema filosofico dell'antropologia (XXXI convegno di Gallarate)	30 1977 45-47
MELCHIORRE V., Metafisica e storia in Sören Kierkegaard	8 1955 203-221
MELCHIORRE V., Risposte (agli interventi nel dibattito del VII convegno dell'ADIF)	33 1980 320-355
MELONI A., Europeismo e nazionalismi	15 1962 712-719
MENCUCCI V., Ripresa del pensiero classico-mediev. sec. la prospettiva del fondamento	28 1975 129-156
MENGARELLI A., La libertà nelle opere antipelagiane di S. Agostino	29 1976 73-81
METZ J.B., S.J., Disputa sull'avvenire dell'uomo (Una risposta a Roger Garaudy)	20 1967 141-154
MEZZOGORI I., rec. a G. Cenacchi, Introd. alla filos.; Critica filos.; Antrop. filos., 3 vv. (Città del Vaticano 1979/80)	35 1982 367-368
MICHELETTI G., Armando Carlini interprete di S. Tommaso	25 1972 346-349
MICHELETTI G., Lo spiritualismo dello Sciacca	16 1963 453-458
MICHELETTI M., rec. a A. Guzzo, Storia della filosofia e della civiltà.... vv. 7-9 (Padova 1975)	31 1978 101-103

MICHELETTI M., rec. a J.W. Dawson, <i>Modern ideas of evolution</i> (New York 1977)	32 1979 364-365
MICHEL C., <i>Il problema dell'apriori nella filosofia di Paul Natorp</i>	32 1979 30-48
M.M., <i>Segnalazioni bibliografiche</i>	37 1984 120
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	37 1984 490-500
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	38 1985 118-128
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	38 1985 247-256
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	38 1985 374-384
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	38 1985 504-509
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	39 1986 248-256
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	39 1986 377-384
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	39 1986 499-508
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	40 1987 126-128
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	40 1987 239-247
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	40 1987 363-368
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	40 1987 479-484
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	41 1988 116-120
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	41 1988 237-240
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	41 1988 350-360
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	41 1988 474-477
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	42 1989 112-120
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	42 1989 237-240
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	42 1989 471-477
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	43 1990 112-120
MIELE M. (a c.), <i>Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)</i>	43 1990 233-239

MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	43	1990	352-360
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	43	1990	468-476
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	44	1991	108-112
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	44	1991	236-240
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	44	1991	348-352
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	44	1991	472-477
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	45	1992	108-112
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	45	1992	224-232
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	45	1992	347-352
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	45	1992	472-477
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	46	1993	114-120
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	46	1993	235-240
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	46	1993	352-360
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	46	1993	475-477
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	47	1994	124-127
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	47	1994	244-248
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	47	1994	375-376
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	47	1994	495-501
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	48	1995	127-128
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	48	1995	252-256
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	48	1995	368-376
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	48	1995	488-493
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	49	1996	125-127
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	49	1996	367-372

MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	49	1996	483-497
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	50	1997	125-128
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	50	1997	251-256
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	50	1997	367-384
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche (e pubblicazioni pervenute alla Redazione)	50	1997	501-509
MIELE M. (a c.), Segnalazioni bibliografiche	37	1984	368-373
MIELE M., Due nuove serie di volumi per celebrare il centenario tomistico	27	1974	481-484
MIELE M., O.P., L'insegnamento del trattato 'De Ecclesia' in un convegno intern. tenuto in Spagna	19	1966	355-359
MIELE M., O.P., rec. a A. Cristallini, Ottavio Colecchi... (Padova 1968)	23	1970	227-228
MIELE M., O.P., rec. a A. Milano, L'istinto nella visione del mondo di S.T. d'Aquino (Roma 1966)	21	1968	407-409
MIELE M., O.P., rec. a AA.VV., Problemi di storia della Chiesa... (Milano 1970)	24	1971	229-230
MIELE M., O.P., rec. a B. Ferrari, La soppressione delle Facoltà di teologia nelle Università di Stato in Italia (Brescia 1968)	23	1970	96-97
MIELE M., O.P., rec. a C. Bernardi Salvetti, S.M. degli Angeli alle Terme e A. Lo Duca (Roma 1965)	19	1966	522
MIELE M., O.P., rec. a C.D. Fonseca, Medioevo canoniale (Milano 1970)	24	1971	244-245
MIELE M., O.P., rec. a E. Giammancheri (a c.), La Chiesa nel mondo contemp. (Brescia 1966)	20	1967	416-418
MIELE M., O.P., rec. a G. Alberigo, Lo sviluppo della dottr. sui poteri nella Chiesa univ.... (Roma 1964)	19	1966	252-253
MIELE M., O.P., rec. a G. Barauna (dir.), La Chiesa nel mondo di oggi... (Firenze 1966)	20	1967	416-418
MIELE M., O.P., rec. a G. Cianfrocca S.P., La via empirica nella ecclesiologia apologetica... (Roma 1963)	19	1966	124-125
MIELE M., O.P., rec. a G.F.Morra (a c.), Catechismi giansenisti (Forlì 1968)	23	1970	370
MIELE M., O.P., rec. a H. Fries (dir.), Dizionario teologico, I (Brescia 1966)	19	1966	512-513
MIELE M., O.P., rec. a H.I. Marrou, Teologia della storia (Milano 1969)	23	1970	358-359
MIELE M., O.P., rec. a H. Roux, Détresse et promesse de Vatican II... (Paris 1967)	21	1968	533
MIELE M., O.P., rec. a J.L. Maier, Le Baptistère de Naples et ses mosaïques (Fribourg Sv. 1964)	18	1965	246-247
MIELE M., O.P., rec. a J.M. van Cangh, Introduction à K. Marx (Paris-Gembloux 1969)	23	1970	491-492

MIELE M., O.P., rec. a J. Quasten, <i>Initiation aux Pères de l'Église</i> , III (Paris 1963)	17	1964	153-155
MIELE M., O.P., rec. a L. Bedeschi, <i>La Curia Romana durante la crisi modernista. Episodi e metodi di governo</i> (Parma 1968)	23	1970	229-230
MIELE M., O.P., rec. a L. Fontana O.P., <i>Filosofia della verità...</i> (Torino 1966)	21	1968	530-531
MIELE M., O.P., rec. a M. Marcocchi, <i>La Riforma Cattolica...</i> , I (Brescia 1967)	23	1970	233-234
MIELE M., O.P., rec. a M. Squillace, <i>La vita eroica di T. Campanella</i> (Roma 1967)	22	1969	257-258
MIELE M., O.P., rec. a O. Alberti, <i>I vescovi sardi al Concilio Vaticano I</i> (Roma 1963)	19	1966	378-379
MIELE M., O.P., rec. a O. Cullmann, <i>Cristo e il tempo...</i> (Bologna 1965)	20	1967	124-125
MIELE M., O.P., rec. a P. Brian Medawar, <i>Induzione e intuizione nel pensiero scientifico</i> (Roma 1970)	23	1970	489-490
MIELE M., O.P., rec. a P. Di Somma, <i>Attualità di Dante...</i> (Napoli-Roma 1970)	23	1970	235-236
MIELE M., O.P., rec. a P. Lippini, <i>S. Domenico visto dai suoi contemporanei</i> (Bologna 1966)	21	1968	413
MIELE M., O.P., rec. a R. Guénon, <i>L'uomo e il suo divenire secondo il védānda</i> (Torino 1965)	21	1968	406-407
MIELE M., O.P., rec. a R. Cantalamessa, <i>La cristologia di Tertulliano</i> (Friburgo Sv. 1962)	16	1963	592-594
MIELE M., O.P., rec. a R.F. Esposito, <i>Le buone opere dei laicisti...</i> (Roma 1970)	24	1971	230-232
MIELE M., O.P., rec. a R. Guénon, <i>Gli stati molteplici dell'essere</i> (Torino 1965)	21	1968	406-407
MIELE M., O.P., rec. a R. Guénon, <i>Il simbolismo della croce</i> (Torino 1964)	21	1968	406-407
MIELE M., O.P., rec. a R. Guénon, <i>Intr. gen. allo studio delle dottrine indù</i> (Torino 1965)	21	1968	406-407
MIELE M., O.P., rec. a R. Guénon, <i>Oriente e Occidente</i> (Torino 1965)	21	1968	406-407
MIELE M., O.P., rec. a R. Laurentin, <i>Bilan du concile Vatican II...</i> (Paris 1967)	21	1968	533-534
MIELE M., O.P., rec. a S.T. d'Aq., <i>La Somma Teologica</i> , XI: <i>Vizi e peccati</i> (Firenze 1964)	18	1965	105-108
MIELE M., O.P., rec. a S.T. d'Aq., <i>La Somma Teologica</i> , XII: <i>La legge...</i> <i>La grazia</i> (Firenze 1965)	19	1966	246-247
MIELE M., O.P., rec. a S.T. d'Aq., <i>La Somma Teologica</i> , XXIII-XXIV (Firenze 1969)	24	1971	109-111
MIELE M., O.P., rec. a T. Citrini, <i>Gesù Cristo rivelazione di Dio...</i> (Venegono Inf. 1969)	24	1971	111-113
MIELE M., O.P., rec. a W. Brandmüller, <i>Il caso Galilei...</i> (Roma 1970)	23	1970	490-491

- MIELE M., Premessa (al «Ricordo di P. Benedetto d'Amore») 49 1996 183-186
- MIELE M., rec. a A. Cagiati, Intervista alle suore: Cristo vi basta veramente? (Torino 1977) 31 1978 353-354
- MIELE M., rec. a A. Cassaro, L'«Atheismus triumphatus» di Tommaso Campanella... (Napoli 1983) 36 1983 357-358
- MIELE M., rec. a A. Cestaro - A. Lerra (a c.), Il Mezzogiorno e la Basilicata..., 2 vv. (Venosa 1992) 46 1993 349-351
- MIELE M., rec. a A. Denisi, L'opera pastorale di A. D'Afflitto arciv. di Reggio Cal. (1594-1638)... (Roma 1983) 37 1984 344-345
- MIELE M., rec. a A.F. Verde, Lo Studio fiorentino (1473-1503), I-II (Firenze 1973) 28 1975 104-105
- MIELE M., rec. a A.F. Verde O.P., Lo Studio Fiorentino (1473/1503), III/1-2 (Firenze 1977) 30 1977 473-474
- MIELE M., rec. a A. Fallico, Gruppi ecclesiali e impegno politico (Torino 1976) 30 1977 235-236
- MIELE M., rec. a A. Illibato (a c.), Il «Liber visitationis» di F. Carafa nella diocesi di Napoli... (Roma 1983) 38 1985 495-497
- MIELE M., rec. a A. Lauro, Il cardinale G.B. De Luca. Diritto e riforme... (Napoli 1991) 46 1993 112-113
- MIELE M., rec. a A. Molnar - A. Armand Hugon, Storia dei Valdesi, I-II (Torino 1974) 29 1976 477-480
- MIELE M., rec. a A. Robinet, G.W. Leibniz. Iter Italicum... (Firenze 1988) 42 1989 105-107
- MIELE M., rec. a AA.VV., Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878) 4 vv. (Milano 1973) 28 1975 234-237
- MIELE M., rec. a AA.VV., Evangelizzazione e ateismo. Atti... (Roma 1981) 35 1982 481-483
- MIELE M., rec. a AA.VV., Exegesis. Problèmes de méthode... (Paris 1975) 29 1976 111
- MIELE M., rec. a AA.VV., G.M. Galanti nella cultura del Settecento meridionale (Napoli 1984) 38 1985 231-233
- MIELE M., rec. a AA.VV., I cattolici liberali nell'Ottocento (Torino 1976) 30 1977 111-112
- MIELE M., rec. a AA.VV., Infallibile? Rahner, Congar... contro H. Küng (Roma 1971) 26 1973 235-237
- MIELE M., rec. a AA.VV., L'anthropologie de saint Thomas... (Fribourg 1974) 28 1975 497-498
- MIELE M., rec. a AA.VV., L'impegno pastorale del beato Vincenzo Romano... (Torre del Greco 1983) 37 1984 474-476
- MIELE M., rec. a AA.VV., La Chiesa nei vari paesi ai nostri giorni (St. della Ch. di H. Jedin, X/2) (Milano 1980) 37 1984 343-344
- MIELE M., rec. a AA.VV., La parrocchia in Italia nell'età contemporanea. Atti... (Napoli 1982) 37 1984 230-231
- MIELE M., rec. a AA.VV., La parrocchia nel Mezzogiorno dal Medioevo all'età mod. Atti... (Napoli... 1980) 35 1982 478-480

MIELE M., rec. a AA.VV., <i>Les groupes informels dans l'Église</i> (Strasbourg 1971)	25 1972 123-124
MIELE M., rec. a AA.VV., <i>Miscellanea G.G. Meersseman</i> , 2 vv. (Padova 1970)	26 1973 118-122
MIELE M., rec. a AA.VV., <i>Piacenza e il B. Paolo Burali. Atti...</i> (Parma 1979)	34 1981 227-228
MIELE M., rec. a AA.VV., <i>Preti out. Perché i religiosi lasciano il convento</i> (Genova 1976)	30 1977 233-234
MIELE M., rec. a AA.VV., <i>S. Joseph durant les quinze premiers siècles...</i> (Montréal 1971)	25 1972 381-382
MIELE M., rec. a AA.VV., <i>Sant'Alberto Magno. L'uomo e il pensatore</i> (Milano 1982)	36 1983 95-96
MIELE M., rec. a B. da Mantova - M.Flamini, <i>Il beneficio di Cristo</i> (Torino 1975)	28 1975 498-499
MIELE M., rec. a B. Papasogli, <i>Luigia Tincani. L'oggi di Dio sulle strade dell'uomo</i> (Roma 1985)	39 1986 246-247
MIELE M., rec. a B.Pellegrino - F.Gaudioso (a c.), <i>Ordini religiosi e società nel Mezzogiorno moderno</i> 3 vv. (Galatina 1987)	42 1989 103-104
MIELE M., rec. a B. Pellegrino, <i>Michele Caputi dal legitimismo borbonico al liberalismo unitario</i> (Galatina 1984)	38 1985 112-113
MIELE M., rec. a Baronio storico e la Controriforma. Atti... (Sora 1982)	37 1984 339-341
MIELE M., rec. a C.A. Naselli, <i>La soppress. napoleonica... dei Passionisti</i> (Roma 1970)	25 1972 501-502
MIELE M., rec. a C.A. Prestipino, <i>S. Alberto Magno scienziato e filosofo del XIII secolo</i> (Milano 1983)	37 1984 103-104
MIELE M., rec. a C. Balducci, <i>La possessione diabolica</i> , 3 ed. (Roma 1975)	29 1976 109-110
MIELE M., rec. a C. Falconi, <i>Ritrattazioni</i> (Milano 1973)	28 1975 105-107
MIELE M., rec. a C. Milaneschi, <i>Ugo Janni pioniere dell'ecumenismo</i> (Torino 1979)	33 1980 375-377
MIELE M., rec. a D. Ambrasi - A. D'Ambrosio, <i>La diocesi e i vescovi di Pozzuoli...</i> (Pozzuoli 1990)	46 1993 225-227
MIELE M., rec. a D. Sorrentino, <i>La Conciliazione e il «fascismo cattolico»...</i> E. Martire (Brescia 1980)	35 1982 233-234
MIELE M., rec. a D. Svampa, <i>Lettere al fratello</i> (1884-1907), a c. di A. Albertazzi (Roma 1982)	37 1984 105-106
MIELE M., rec. a <i>Dizionario teologico interdisciplinare</i> , 3 vv. (Torino 1977)	31 1978 232-234
MIELE M., rec. a E. Castelli (a c.), <i>L'infallibilità...</i> Atti... (Roma 1970)	24 1971 492-493
MIELE M., rec. a E. De Negri, <i>La teologia di Lutero...</i> (Firenze 1967)	24 1971 493-495
MIELE M., rec. a E. Del Basso, <i>Principali problemi di storia delle religioni...</i> (Napoli 1979)	32 1979 372-373

- MIELE M., rec. a E. Michel, Nullus potest amare aliquid incognitum. Ein Beitrag zur Frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin (Freiburg S. 1979) 33 1980 108
- MIELE M., rec. a E. Narciso (a c.), Illuminismo meridionale e comunità locali (Napoli 1988) 42 1989 104-105
- MIELE M., rec. a E. Panella O.P., Per lo studio di Fra Remigio dei Girolami... (Pistoia 1979) 33 1980 495
- MIELE M., rec. a E.S. Gerstenberger - W. Schrage, Il rapporto tra i sessi nella Bibbia e oggi (Roma 1984) 37 1984 476-477
- MIELE M., rec. a E. Susone O.P. (b.), Opere spirituali (Alba 1971) 27 1974 224-225
- MIELE M., rec. a F.F. Mastroianni, Un amico di G.B. Vico... (Napoli 1972) 27 1974 245-247
- MIELE M., rec. a F. Molinari, Domenico Bollani (1514-1579)... e Carlo Borromeo (1538-1584)... (Brescia 1984) 37 1984 342-343
- MIELE M., rec. a F. Molinari, Epistolario del beato Paolo Burali... (Brescia 1977) 30 1977 474-476
- MIELE M., rec. a F. Traniello-G. Campanini (dir.), Diz. storico del Movim. Catt. in Italia, 3 vv. (Torino 1981/82) 36 1983 226-229
- MIELE M., rec. a F. Traniello - G. Campanini (a c.), Diz. st. del Mov. Cattolico in Italia... III/1-2 (Casale Monf. 1984) 38 1985 115-116
- MIELE M., rec. a F. van Steenberghen, Le thomisme (Paris 1983) 36 1983 356-357
- MIELE M., rec. a G. Alberigo (dir.), Storia del concilio Vaticano II, vol.I (Bologna 1995) 49 1996 463-466
- MIELE M., rec. a G. Alberigo (dir.), Storia del concilio Vaticano II, vol.II (Bologna 1996) 50 1997 357-358
- MIELE M., rec. a G.B. Guzzetti, Chiesa ed economia. Disegno storico (Torino 1972) 26 1973 237-238
- MIELE M., rec. a G. Cenacchi, Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino (Roma 1977) 30 1977 363-364
- MIELE M., rec. a G. Cuomo, O.F.M., Le leggi eversive del sec. XIX e le vicende degli Ordini religiosi della Prov. di Principato Cit. (Ricerche storiche), vv.1-3 Mercato S. Severino 1971/72) 25 1972 366-368
- MIELE M., rec. a G. Cuomo, Le leggi eversive del sec. XIX..., vv. 4-9 (Mercato S. Sev. 1972-1973) 27 1974 238-239
- MIELE M., rec. a G. Currà, Il falso profeta. Lutero negli scritti di Tommaso Campanella (Cosenza 1989) 43 1990 225-226
- MIELE M., rec. a G.D. Gordini, Storie di pellegrini, di briganti... (Torino 1974) 27 1974 501-235
- MIELE M., rec. a G.F. D'Andrea, Santa Maria della Sanità di Napoli. Storia, documenti, iscrizioni (Napoli 1984) 37 1984 478-480
- MIELE M., rec. a G. Fragnito, G. Contarini un magistrato veneziano al servizio della Cristianità (Firenze 1988) 43 1990 77-78

- MIELE M., rec. a G.L. Esposito, San Domenico di Cosenza... (Pistoia 1975) 28 1975 242-245
- MIELE M., rec. a G. Mucci, Il primo direttore della «Civ.Catt.». Carlo M. Curci... (Roma 1986) 40 1987 353-354
- MIELE M., rec. a G. Müller (a c.), L'Archivio Capitolare di Napoli..., 2 vv. (Napoli 1996) 50 1997 243-245
- MIELE M., rec. a G. Pelliccia, La scuola primaria a Roma dal sec.XVI al XIX... (Roma 1985) 41 1988 233-234
- MIELE M., rec. a G. Penco, Storia della Chiesa in Italia, 2 vv. (Milano 1978) 32 1979 239-241
- MIELE M., rec. a G. Pilati, Chiesa e Stato nell'epoca moderna... (Roma 1977) 31 1978 351-352
- MIELE M., rec. a G. Scaltriti, O.P., L'ultimo Savonarola... (Torino 1976) 30 1977 364-365
- MIELE M., rec. a G. Tauler O.P. (b.), Opere, a c. di B. De Blasio O.P. (Torino 1977) 31 1978 347-348
- MIELE M., rec. a H.J. Sieben, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum... (Paderborn 1996) 50 1997 241-243
- MIELE M., rec. a H. Jedin (dir.), Storia della Chiesa, IV (Milano 1978) 32 1979 113-115
- MIELE M., rec. a H. Jedin (dir.), Storia della Chiesa, V/2 (Milano 1977) 31 1978 350-351
- MIELE M., rec. a H. Jedin (dir.), Storia della Chiesa, VIII, 2 vv. (Milano 1977) 31 1978 106-108
- MIELE M., rec. a H. Jedin - G. Alberigo, Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma Cattolica (Brescia 1985) 39 1986 484-486
- MIELE M., rec. a H. Vicaire O.P., Storia di S. Domenico, nuova ed. (Roma 1983) 37 1984 345-346
- MIELE M., rec. a H. Wolter - H.G. Beck, Civitas medievalis (St. Chiesa, V/1) (Milano 1976) 30 1977 232-233
- MIELE M., rec. a J. Delumeau (dir.), Storia vissuta del popolo cristiano, a c. di F. Bolgiani, 3 ed. (Torino 1986) 40 1987 213-21
- MIELE M., rec. a J. Atkinson, Lutero la parola scatenata. L'uomo e il pensiero (Torino 1983) 37 1984 341-342
- MIELE M., rec. a J. Delumeau, Cristianità e cristianizzazione. Un itinerario storico (Casale Monferrato 1983) 39 1986 482-48
- MIELE M., rec. a J. et R. Maritain, Oeuvres complètes, vol. I (Fribourg S. - Paris 1986) 39 1986 496
- MIELE M., rec. a J. et R. Maritain, Oeuvres complètes, V (Fribourg S. - Paris 1982) 36 1983 93-94
- MIELE M., rec. a J. et R. Maritain, Oeuvres complètes, vol. VI (Fribourg S. - Paris 1984) 37 1984 477-478
- MIELE M., rec. a J.H. Bover - J.O' Callagan, Nuevo Testamento trilingue (Madrid 1977) 31 1978 234-235
- MIELE M., rec. a J.H. Nicolas O.P., Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité (Fribourg S. - Paris 1985) 40 1987 351-353
- MIELE M., rec. a J.H. Nicolas O.P., Synthèse dogmatique. Complément... (Fribourg S. - Paris 1993) 47 1994 483-484

MIELE M., rec. a J. Lortz, <i>La Riforma in Germania</i> , I (Milano 1979)	33 1980 493-494
MIELE M., rec. a J. Mindszenty, <i>Memorie</i> (Milano 1975)	28 1975 502-504
MIELE M., rec. a J. Ratzinger, <i>Storia e dogma</i> (Milano 1971)	25 1972 242-244
MIELE M., rec. a J.W. Wos, <i>Annibale di Capua nunzio apostolico e arciv. di Napoli...</i> (Roma 1984)	37 1984 366-367
MIELE M., rec. a J. Wolpe - G. Zappone, <i>Origine e superamento delle paure inutili...</i> (Milano 1987)	40 1987 475-476
MIELE M., rec. a L. Amabile, <i>Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli</i> , 2 vv., rist. an. (Sov. Mannelli 1987)	40 1987 476-477
MIELE M., rec. a L.Gargan, <i>Lo Studio teologico e la Biblioteca dei domenicani a Padova nel Tre e Quattrocento</i> (Padova 1971)	25 1972 499-501
MIELE M., rec. a M. Antonucci, <i>L'età della Controriforma in Italia</i> , 2 ed. (Roma 1974)	29 1976 219-221
MIELE M., rec. a M. Cassese (a c.), <i>Augusta 1530: il dibattito luterano-cattolico...</i> (Milano 1981)	35 1982 232-233
MIELE M., rec. a M.D. Chenu, <i>S. Tommaso d'Aquino e la teologia</i> (Torino 1977)	34 1981 226
MIELE M., rec. a M.E. Welti, <i>Breve storia della Riforma italiana</i> (Casale Monferrato 1985)	38 1985 367-368
MIELE M., rec. a M. Firpo, <i>Tra Alumbrados e «spirituali»</i> . Studi su J. de Valdès... (Firenze 1990)	44 1991 463-464
MIELE M., rec. a M. Guasco, <i>Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi</i> (Roma - Bari 1997)	50 1997 498-500
MIELE M., rec. a M.H. Vicaire O.P., <i>Dominique et ses Prêcheurs</i> (Fribourg S. - Paris 1979)	33 1980 378-379
MIELE M., rec. a M. Marcocchi, <i>La Riforma Cattolica...</i> , II (Brescia 1970)	25 1972 363-366
MIELE M., rec. a M. Mariotti, <i>Problemi di lingua e di cultura nell'azione pastorale dei vescovi calabresi in età moderna</i> (Roma 1980)	36 1983 96-97
MIELE M., rec. a Maître Eckhart, <i>L'oeuvre latine</i> , I (Paris 1984)	38 1985 113-115
MIELE M., rec. a Martin Lutero, <i>Scritti pastorali minori</i> , a c. di S. Cavallotto (Napoli 1987)	41 1988 236
MIELE M., rec. a Meister Eckhart, <i>Opere tedesche</i> , a c. di M.Vannini (Firenze 1982)	35 1982 230-232
MIELE M., rec. a N. Cerrato, <i>La catechesi di Don Bosco nella sua Storia Sacra</i> (Roma 1979)	38 1985 362-364
MIELE M., rec. a O. Niccoli, <i>La crisi religiosa del '500</i> (Torino 1975)	28 1975 250
MIELE M., rec. a O. Perler - J.L. Maier, <i>Les voyages de Saint Augustin</i> (Paris 1969)	25 1972 105-107
MIELE M., rec. a P. Addante, <i>A. Marini e la polemica su Pierre Bayle...</i> (Bari 1976)	29 1976 481-482

- MIELE M., rec. a P. Borzomati, *Chiesa e società merid. dalla Restaurazione al secondo Dopoguerra* (Roma 1982) 36 1983 355-35
- MIELE M., rec. a P.L. Carle O.P., *Consubstantial et transsubstantiation* (Bordeaux 1975) 28 1975 499-500
- MIELE M., rec. a P. Lopez, *Clero, eresia e magia nella Napoli del viceregno* (Napoli 1984) 37 1984 346-348
- MIELE M., rec. a P. Ludovico (Palmentieri) da Casoria, *Epistolario*, a c. di G.F. D'Andrea, 3 vv. (Napoli 1989) 43 1990 344-345
- MIELE M., rec. a P. Manns, *Vater im Glauben. Studien zur Theologie Martin Luthers...* (Wiesbaden 1988) 42 1989 459-460
- MIELE M., rec. a P. Mazzeola, *Controversie medievali. Unità e pluralità delle forme* (Napoli 1978) 32 1979 237-238
- MIELE M., rec. a R. Aubert ecc., *La Chiesa nella società liberale* (N.S.C., V/1)(Torino 1977) 30 1977 471-473
- MIELE M., rec. a R. Colapietra, *Gli Aquilani d'antico regime davanti alla morte (1535-1780)* (Roma 1986) 39 1986 375-376
- MIELE M., rec. a R.F. Esposito, *Giovanni Bovio tra l'apostolo Paolo e S.Tommaso d'Aquino. Contributo alla storia della Chiesa e della Massoneria nel secolo XIX* (Livorno 1975) 30 1977 110-111
- MIELE M., rec. a R. Guardini, *Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964...* (Brescia 1983) 37 1984 228-230
- MIELE M., rec. a R. Spiazzi, *San Tommaso d'Aquino* (Roma 1974) 27 1974 485-487
- MIELE M., rec. a S. Caponetto, *Aonio Paleario (1503/70) e la Riforma prot. in Toscana* (Torino 1979) 34 1981 224-225
- MIELE M., rec. a S. Caterina da Siena, *Epistolario*, a c. di U. Meattini, 3 ed. (Roma 1979) 33 1980 377
- MIELE M., rec. a S.I. Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia* (Firenze 1972) 27 1974 225-227
- MIELE M., rec. a S.M. Pagano (a c.), *I documenti del processo di G.Galilei* (Città del Vaticano 1984) 38 1985 364-366
- MIELE M., rec. a S. Scheld, *Die Christologie Emil Brunners...* (Wiesbaden 1981) 36 1983 97-98
- MIELE M., rec. a S. T. d'Aq., *Somma contro i Gentili*, a c. di T.S. Centi (Torino 1975) 29 1976 218-219
- MIELE M., rec. a S. Tramontin, *Sinistra cattolica di ieri e di oggi* (Torino 1974) 28 1975 501-502
- MIELE M., rec. a S. Tramontin, *Società, religiosità e movimento cattolico in Italia merid.* (Roma 1977) 31 1978 108-110
- MIELE M., rec. a S. Vanni Rovighi, *Istituzioni di filosofia* (Brescia 1982) 36 1983 94-95
- MIELE M., rec. a S. Wyszynski, *Appunti dalla prigionia* (Bologna 1983) 36 1983 489-490
- MIELE M., rec. a *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti...* (Napoli 1980) 34 1981 497-498

MIELE M., rec. a T.M. Schoof, Verso una nuova teologia cattolica (Brescia 1971)	27	1974	222-224
MIELE M., rec. a T. Radini Tedeschi, Orazione contro F. Melantone (Brescia 1973)	28	1975	107-108
MIELE M., rec. a U. Gastaldi, Storia dell'Anabattismo, I (Torino 1972)	27	1974	110-112
MIELE M., rec. a U. Gastaldi, Storia dell'Anabattismo, II (Torino 1981)	35	1982	480-481
MIELE M., rec. a U. Parente, Riformismo religioso e società a Napoli... G.Avolio (Urbino 1995)	50	1997	343-345
MIELE M., rec. a V. De Couesnongle, Le courage du futur. Messages aux Dominicains (Paris 1980)	33	1980	379-380
MIELE M., rec. a V. Fazzo, La giustificazione delle immagini religiose... I (Napoli 1977)	31	1978	349-350
MIELE M., rec. a V. Vinay, Le confessioni di fede dei Valdesi riformati... (Torino 1975)	29	1976	480-481
MIELE M., rec. a W. Kasper - G. Sauter, La Chiesa luogo dello Spirito... (Brescia 1980)	34	1981	225-226
MILANI F., La guerra e la pace nel pensiero di Giorgio Del Vecchio (I)	5	1952	69-79
MILANI F., La guerra e la pace nel pensiero di Giorgio Del Vecchio (II)	5	1952	184-193
MILANI F., rec. a Malvestiti, Economia programmatica od economia libera? (Milano s.d.)	2	1949	330-332
MILANO A., Congetture e confutazioni	46	1993	91-92
MILANO A., Cristianesimo e metafisica. Tra «ragione debole» e «fede ignava»	42	1989	245-293
MILANO A., Freud o del nichilismo incompiuto	35	1982	195-212
MILANO A., Magia e teologia in Tommaso Campanella	22	1969	160-171
MILANO A., rec. a A. Rizzi, Il sacro e il senso. Lineamenti di filosofia della religione (Leumann 1995)	48	1995	470-471
MILANO A., rec. a C. Campanelli, Arte e poesia nella filosofia di J. Maritain (Salerno 1996)	50	1997	113-117
MILANO A., rec. a M. Cascavilla, Colpa e infelicità. Giustizia e pena in Rosmini (Torino 1995)	50	1997	491-492
MILANO A., rec. a O.H. Pesch, Tommaso d'Aq. Limiti e grandezza della teol. med. (Brescia 1994)	48	1995	363-364
MILANO A., rec. a S. Palumbieri, Antropologia e sessualità... (Torino 1996)	50	1997	245-246
MILANO A., rec. a V. Omaggio, Marsilio da Padova. Diritto e politica nel Defensor Pacis (Napoli 1995)	50	1997	489-491
MILANO A., rec. a W. Brandmueller - E.J.Greipl (a c.). Copernico, Galilei e la Chiesa...(Firenze 1992)	46	1993	110-112
MILANO A., rec. a W. Brandmueller, Galilei e la Chiesa... (Città del Vaticano 1992)	46	1993	110-112
MIRA G., Il lavoro nella vita dell'uomo	13	1960	342-359
MIRA G., La nuova coscienza europeistica sotto l'aspetto sociale	15	1962	691-699

- MOFFA S., rec. a C. Scanzillo, *La Chiesa sacramento di comunione. Commento teol. alla L.G.* (Napoli 1987) 41 1988 101
- MOLINARIO F., *Appunti per un rapporto fra mariologia, ecclesiologia ed escatologia* 25 1972 222-226
- MOLINARIO F., *Il problema del fondamento al IV congresso dei docenti ital. di filosofia* 26 1973 70-83
- MOLINARIO F., *La dimensione antropologica della teologia al IV congresso dei teologi it.* 24 1971 175-191
- MOLINARIO F., *La teologia politica nel cristianesimo primitivo. Rassegna bibliografica* 25 1972 483-496
- MOLINARIO F., *Per un rinnovamento del metodo teologico* 23 1970 352-357
- MOLINARIO F., rec. a A.G. Manno, *Filosofia della matematica* (Milano 1972) 26 1973 116-118
- MOLINARIO F., rec. a A.Laepple, *Annuncio di Cristo nell'anno lit.* (Modena 1972) 26 1973 252-253
- MOLINARIO F., rec. a A.M. Greeley, *L'uomo non-secolare* (Brescia 1975) 28 1975 237-238
- MOLINARIO F., rec. a A.Schememann, *Il mondo come sacramento* (Brescia 1970) 25 1972 506-509
- MOLINARIO F., rec. a AA.VV., *La teologia di P. Schoonenberg* (Brescia 1973) 27 1974 489-491
- MOLINARIO F., rec. a AA.VV., *Bilancio della teologia del XX secolo, dir. da R.Vander Gucht e H.Vorgrimler, 4 vv.* (Roma 1972) 27 1974 230-232
- MOLINARIO F., rec. a AA.VV., *Dossier Bonhoeffer* (Brescia 1971) 24 1971 232-233
- MOLINARIO F., rec. a AA.VV., *Geschichte der Maertyrer verfolgt fuer den Glauben* (Aschaffenburg 1984) 39 1986 238
- MOLINARIO F., rec. a AA.VV., *Il ruolo sociale della religione* (Brescia 1979) 35 1982 497-499
- MOLINARIO F., rec. a AA.VV., *Mutamento sociale e contraddizioni culturali* (Brescia 1976) 30 1977 371-372
- MOLINARIO F., rec. a AA.VV., *Mysterium salutis, 9 vv.* (Brescia 1967-1975) 28 1975 494-497
- MOLINARIO F., rec. a AA.VV., *Teologia, filosofia, scienze umane* (Brescia 1976) 30 1977 373-374
- MOLINARIO F., rec. a B. Haering, *Vom Glauben der gesunt macht. Ermutigung der heilenden Berufe* (Freiburg Br. 1984) 38 1985 349
- MOLINARIO F., rec. a B. Mondin, *I teologi della speranza* (Torino 1970) 25 1972 254-256
- MOLINARIO F., rec. a B. Welte, *Die Wuerde des Menschen und die Religion...* (Frankfurt/M. 1979) 33 1980 244-245
- MOLINARIO F., rec. a C. Calvaruso, *La società emergente tra utopia e consenso* (Assisi 1977) 32 1979 371-372
- MOLINARIO F., rec. a D. Hentschel, *Das Hausbuch der Naturmedizin* (Frankfurt 1985) 39 1986 478-479

MOLINARIO F., rec. a D. Musciagli, Logica ed ontologia in Wittgenstein (Lecce 1974)	30 1977 240-241
MOLINARIO F., rec. a E.A. Levy-Valensi, Le vie e i rischi della psicoanalisi (Assisi 1976)	31 1978 121-122
MOLINARIO F., rec. a E. Balducci - R.Garaudy, Cristianesimo come liberazione (Roma 1976)	30 1977 372-373
MOLINARIO F., rec. a E. Palanga Laurenzi, J.Piaget tra educazione e pedagogia (Roma 1976)	30 1977 485
MOLINARIO F., rec. a E. Schillebeeckx, Lesebuch. Erfahrung aus dem Glauben (Freiburg 1984)	38 1985 494-495
MOLINARIO F., rec. a F. Meinecke, L'idea della ragione di Stato... (Firenze 1970)	25 1972 114-115
MOLINARIO F., rec. a F. Mussner, I miracoli di Gesù. Problemi preliminari (Brescia 1969)	23 1970 368-370
MOLINARIO F., rec. a F. Ravazzoli, Linguistica. Saggio critico... (Milano 1975)	29 1976 361-362
MOLINARIO F., rec. a G. Catelli, La società marginale. Contadini... (Roma 1976)	30 1977 242
MOLINARIO F., rec. a G. Girardi, Cristiani per il socialismo: perché? (Assisi 1975)	30 1977 370-371
MOLINARIO F., rec. a G.P. Brabant, Psicoanalisi. Saggio critico, testimonianze... (Milano 1975)	30 1977 490
MOLINARIO F., rec. a G. Pirola - G.L. Brena, Movimenti cristiani di sinistra e marxismo in Italia (Assisi 1978)	32 1979 502-503
MOLINARIO F., rec. a G. Straniero, L'ontologia fenom. di T. de Chardin (Milano 1969)	27 1974 236-237
MOLINARIO F., rec. a G. Tordjman, Sessuologia. Saggio critico, testimonianze... (Milano 1976)	30 1977 488-489
MOLINARIO F., rec. a H. Bouillard, Fede o paradosso? Per una critica della ragione teologica (Fossano 1973)	28 1975 99-100
MOLINARIO F., rec. a H. Cousin, Il profeta assassinato (Roma 1977)	30 1977 491
MOLINARIO F., rec. a H. Renckens, Storia primitiva e storia della salvezza, 2 ed. (Alba 1970)	23 1970 492-493
MOLINARIO F., rec. a H. Rondet, Storia del dogma (Casano 1973)	28 1975 102-104
MOLINARIO F., rec. a H. Vernon, Durch mystische Weisheit zu kosmischer Kraft (Muenchen 1985)	39 1986 497
MOLINARIO F., rec. a I. Mancini, Kant e la teologia (Assisi 1975)	29 1976 98-99
MOLINARIO F., rec. a J. Currie, Niemand stirbt fuer alle Zeit... (Muenchen 1979)	33 1980 113-116
MOLINARIO F., rec. a J. Doyon, Cristologia per il nostro tempo (Bari 1973)	27 1974 234
MOLINARIO F., rec. a J. Duchesne, Secondo lei Dio chi è? (Inchiesta) (Milano 1971)	25 1972 509-510
MOLINARIO F., rec. a J. Durandeux, I cristiani al vaglio della psicoanalisi (Assisi 1976)	31 1978 244-246

MOLINARIO F., rec. a J.M. Peterfalvi, Introduzione alla psicolinguistica (Roma 1972)	26	1973	251-252
MOLINARIO F., rec. a J.M. Pohier, Ricerche di teologia e psicanalisi (Assisi 1975)	30	1977	486
MOLINARIO F., rec. a J. Moltmann, In dialogo con Ernst Bloch (Brescia 1979)	35	1982	363-365
MOLINARIO F., rec. a J. Ratzinger, Gottes Angesicht suchen. Betracht. in Kirchenjahr (Kyrios V. 1979)	34	1981	362
MOLINARIO F., rec. a K. Jaspers - H.Zahrnt, Filos. e fede nella rivelaz. (Brescia 1971)	27	1974	119-121
MOLINARIO F., rec. a L. S.Filippi, Maturità umana e celibato... (Brescia 1973)	28	1975	240-241
MOLINARIO F., rec. a M.Bellet, Fede e psicoanalisi (Assisi 1975)	30	1977	486-488
MOLINARIO F., rec. a M.C. Laurenzi, Il socialismo religioso svizzero: L. Ragaz (Assisi 1976)	30	1977	476-478
MOLINARIO F., rec. a M. D'Antuono, I poteri dell'inconscio... (Roma 1974)	28	1975	238-239
MOLINARIO F., rec. a P. Schoonenberg, La potenza del peccato (Brescia 1970)	24	1971	233-235
MOLINARIO F., rec. a R. Garaudy, Per un dialogo delle civiltà (Assisi 1977)	32	1979	224
MOLINARIO F., rec. a R.J. Bunnik, C'è un prete per il domani... (Brescia 1970)	25	1972	249-252
MOLINARIO F., rec. a R. Pucci, La filosofia e l'unità della cultura (Napoli 1970)	25	1972	252-254
MOLINARIO F., rec. a T. Goffi, Ethos popolare (Brescia 1979)	33	1980	117
MOLINARIO F., rec. a U. Colombo, Manzoni e gli «umili»... (Milano 1972)	27	1974	235
MOLINARIO F., rec. a U. Galeazzi, La scuola di Francoforte... (Roma 1975)	30	1977	236-240
MOLINARIO F., rec. a V. Giacona..., La missione dietro l'angolo... (Milano 1970)	27	1974	117-118
MOLINARIO F., rec. a V. Lanternari, Folklore e dinamica culturale... (Napoli 1976)	30	1977	478-480
MOLINARIO F., rec. a W. Buehlmann, La terza Chiesa alle porte (Alba 1974)	28	1975	101-102
MOLINARIO F., Temporalità e alienazione al XV colloquio intern. sulla demitizzazione	28	1975	480-486
MOLLO G., Intervento (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26	1973	382
MOLTENI C., Il femminile come categoria filosofica e teologica. La maternità di Dio	35	1982	449-460
MONACO E.- MOLINARIO F., Appunti per una ricostruzione della vita e del pensiero di Aurelio Covotti	27	1974	97-109
MONDIN B., Analisi fenomenologica del concetto di religione	43	1990	241-269

MONDIN B., Ateismo e libertà	43	1990	3-20
MONDIN B., Attualità della teologia della speranza	36	1983	385-404
MONDIN B., Autocoscienza concomitante e riflessa nei fenomenologi contemporanei e in San Tommaso d'Aquino	22	1969	560-566
MONDIN B., Che cosa farebbe S.Tommaso di fronte a Marx?	31	1978	469-475
MONDIN B., Il fine naturale della vita umana, quale fondamento ultimo della morale, nel Commento alle Sentenze di San Tommaso d'Aquino	28	1975	383-392
MONDIN B., Il linguaggio teologico espressione del mistero rivelato nel linguaggio umano	46	1993	241-262
MONDIN B., Il metodo dell'analisi sociale nella teologia della liberazione	39	1986	399-417
MONDIN B., Il pensiero cristologico di San Tommaso	44	1991	241-263
MONDIN B., Il pensiero ecclesiologico di Sant'Agostino	40	1987	369-391
MONDIN B., Il ruolo della filosofia in teologia secondo S. Tommaso e secondo le nuove teologie	35	1982	283-326
MONDIN B., Interventi (nel dibattito del VII convegno dell'ADIF)	33	1980	344-352
MONDIN B., Intervento (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26	1973	402-403
MONDIN B., L'antropologia teologica. Definizione, obiettivi, punto di partenza, metodo, divisione	45	1992	113-135
MONDIN B., L'attualità della filosofia di S. Tommaso	21	1968	68-82
MONDIN B., L'ermeneutica filosofica e teologica di S. Tommaso d'Aquino	48	1995	377-400
MONDIN B., L'impegno culturale dei cattolici	37	1984	137-148
MONDIN B., La cultura. Definizione, proprietà principali e elementi costitutivi fondamentali	33	1980	261-269
MONDIN B., La persona e le sue proprietà essenziali	41	1988	361-387
MONDIN B., La teologia esistenziale di S. Kierkegaard	49	1996	397-416
MONDIN B., Originalità del pensiero filosofico di S. Tommaso	47	1994	129-146
MONDIN B., Presentazione (degli Atti del VII conv. dell'ADIF su Cultura e Politica)	33	1980	259-260
MONDIN B., Presentazione (del VI conv. ADIF). Il dialogo culturale tra marxismo e cristianesimo	31	1978	285-391
MONDIN B., S.X., Un tentativo di sintesi fra filosofia classica e filosofia esistenzialista (J. Wild...)	14	1961	345-352
MONDIN B., Sì e no alla «quarta scelta»	36	1983	77-82
MONDIN B., Teologia della liberazione	38	1985	257-278
MONDINI R., Il problema delle attitudini e la questione del latino nelle scuole	12	1959	604-612
MONDINI R., rec. a Kierkegaard, Timore e tremore (Milano 1948)	2	1949	129-130
MONDINI R., Sul pessimismo del Leopardi	1	1948	271-274
MONGILLO D., O.P., L'insegnamento della teologia morale	17	1964	48-60

MONGILLO D., O.P., La fondazione dell'agire nel Prologo della I-II	27 1974 261-271
MONGILLO D., O.P., La religione e le virtù soprannaturali (saggio sul pensiero di S.Tommaso)	15 1962 348-397
MONGILLO D., O.P., rec. a R.Iannarone O.P., Il Santo Rosario (Roma 1960)	13 1960 275-277
MONGILLO D., O.P., rec. a S.Ramirez O.P., La esencia de la esperanza cristiana (Madrid 1960)	15 1962 317-318
MONORCHIO A., Cultura e rivalutazione dell'uomo	33 1980 228-230
MONTALTINO G., «Meditatio mortis» e mistero della salvezza. Rilievi su un saggio postumo di P. Filiassi Carcano	33 1980 86-91
MONTINI P. (a c.), Gli scritti di P. Benedetto D'Amore	49 1996 220-231
MONTINI P., In via Panisperna numero 261	49 1996 216-219
MONTINI P., La libertà umana in S. Bonaventura e in S. Tommaso	50 1997 445-466
MONTINI P., La metafisica dell'ermetismo	50 1997 103-108
MONTINI P., rec. a A. Dalledonne - R. Goglia, Cornelio Fabro pensatore universale (Frosinone 1996)	49 1996 479-480
MONTINI P., rec. a A. Lobato, Essere e bellezza (Latina 1996)	49 1996 478-479
MONTINI P., rec. a A.M. Raschini (a c.), Atti del II Sem. «Teoresi e poeticità nella cult. europea» (Genova 1986)	40 1987 474
MONTINI P., rec. a AA.VV., Antropologia e cristologia ieri e oggi (Roma 1987)	41 1988 325-327
MONTINI P., rec. a AA.VV., Ricerca morale e scienze umane (Bologna 1979)	33 1980 106-107
MONTINI P., rec. a AA.VV., Trattato di etica teologica, 3 vv. (Bologna 1981)	37 1984 238-240
MONTINI P., rec. a B. Mondin, Ermeneutica e metafisica. Possibilità di un dialogo (Roma 1996)	49 1996 477-478
MONTINI P., rec. a B. Mondin, Umanesimo cristiano (Brescia 1980)	34 1981 375-377
MONTINI P., rec. a B. Mondin, Una cultura per una nuova società... (Milano 1981)	36 1983 250
MONTINI P., rec. a C. Bo, Lo stile di Maritain (Vicenza 1981)	35 1982 359-360
MONTINI P., rec. a C.R. Kordig, La giustificazione del cambiamento scientifico (Roma 1982)	36 1983 119-120
MONTINI P., rec. a D. Antiseri, Teoria unificata del metodo (Padova 1981)	35 1982 492-493
MONTINI P., rec. a D. Bonifazi - L.Alici, Il pensiero del Novecento. Filosofia, scienza, cristianesimo. (Brescia 1983)	37 1984 103
MONTINI P., rec. a D. Isaacs, L'educazione delle qualità umane (Firenze 1981)	36 1983 371-372
MONTINI P., rec. a E. Stein, La filosofia esistenziale di Martin Heidegger (Roma 1979)	37 1984 236-238

MONTINI P., rec. a Elisabeth de Miribil, Edith Stein (Alba 1987)	40 1987 475
MONTINI P., rec. a F. Bonora, Primi elementi di storia e filosofia della scienza (Roma 1981/82)	36 1983 370-371
MONTINI P., rec. a F. Ravagnoli - L. Pusci (a c.), Schedario bibliografico editoriale (Roma 1983)	37 1984 356-357
MONTINI P., rec. a G. Ludwig, Scienza della natura e visione cristiana del mondo (Milano 1981)	35 1982 500-501
MONTINI P., rec. a G.M. Bertin - M. Contini, Costruire l'esistenza. Il riscatto della ragione educat. (Roma 1983)	37 1984 357-358
MONTINI P., rec. a L. Battaglia, Appunti per una sociologia della morale (Milano 1981)	36 1983 238-239
MONTINI P., rec. a L. Galzigna ecc., Cultura scientifica (Brescia 1980)	35 1982 499-500
MONTINI P., rec. a M. Cozzoli, L'uomo in cammino... L'attesa e la speranza in G. Marcel (Roma 1979)	35 1982 240-242
MONTINI P., rec. a M. Freddi, Problemi di filosofia. Storia e documenti, 3 vv. (Milano 1981)	35 1982 501-502
MONTINI P., rec. a P. Miccoli, Corso di estetica (Roma 1995)	50 1997 123-124
MONTINI P., rec. a P. Orlando, Filosofia dell'essere. Saggi (Napoli 1979)	34 1981 215-217
MONTINI P., rec. a R. Harrè, Le filosofie della scienza. Panorama introduttivo (Roma 1983)	37 1984 102-103
MONTINI P., rec. a Severino Boezio, Consolatio philosophiae, a c. di A.M. Babbì (Milano 1995)	50 1997 249-250
MONTORI M., rec. a E. Cassirer, Simbolo, mito e cultura (Bari 1981)	35 1982 361-362
MONTORI M., rec. a F. Rella, Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi (Milano 1981)	35 1982 489
MONTORI M., rec. a G. Guanti, Romanticismo e musica. L'estetica musicale da Kant a Nietzsche (Torino 1981)	34 1981 371-372
MORANDI F., Per una teologia dell'inconscio	36 1983 205-218
MORANDI F., Ancora sulla teologia dell'inconscio	37 1984 451-462
MOREROD C., O.P., La teologia della Chiesa tiene conto della politica? L'apporto del card. C. Journet	49 1996 99-112
MORET G., Intervento (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26 1973 411-413
MORETTI G., Metafisica e nichilismo in Heidegger	32 1979 478-492
MORETTI G., rec. a F. Nietzsche, La filosofia nell'età tragica dei Greci (Roma 1980)	34 1981 372-374
MORETTI G., rec. a W. Coleman, La biologia nell'Ottocento (Bologna 1984)	38 1985 111-112
MORI L., O.P., Rivista delle riviste	4 1951 91-92
MORLION F., O.P., È una metafisica il marxismo?	4 1951 127-151
MORLION F.A., O.P., È una fede morale il marxismo?	4 1951 230-247

MORONGIU A., rec. a J. de Pange, <i>Le roi très chrétien</i> (Paris 1949)	4	1951	179-181
MORRA G., Antonio Gramsci: marxismo e religione	31	1978	418-429
MORRA G., <i>Ontologia e assiologia</i> (XXVIII convegno di Gallarate)	27	1974	179-182
MUCCI G., S.J., Mons. Lefebvre e la consacrazione episcopale	42	1989	65-70
MUCCI G.D., S.J., «E la Chiesa si fece popolo». Annotazioni in margine a un libro di L. Boff	40	1987	171-178
MUÑIZ F., O.P., rec. a R. Verardo O.P., <i>Un commentatore di S.Tommaso: G.P. Nazario O.P. (1556-1641). Studio bio-bibliografico</i> (da «Memorie Domenicane» 1949/50)	4	1951	174
MUNNO A., <i>Persona umana e dialettica</i>	13	1960	257-263
MUÑOZ ALONSO A., <i>Concetto del mondo e delle cose in Teresa di Gesù</i>	17	1964	378-391
MUÑOZ ALONSO A., <i>La letteratura cattolica di oggi e l'Europa di domani</i>	15	1962	670-677
MUÑOZ ALONSO A., <i>Progresso scientifico-tecnico e senso religioso</i>	15	1962	181-192
MUÑOZ ALONSO A., <i>Raimondo Lullo oggi</i>	13	1960	551-556
MURA G., rec. a O. Todisco, <i>L'ideologia della violenza</i> (Napoli-Roma 1981)	35	1982	493-495
MURARO G., O.P., <i>Povertà e perfezione. La funzione liberatrice della povertà religiosa secondo S.Tommaso</i>	34	1981	257-309
MURARO M., O.P., <i>La metafisica e le metafisiche</i>	20	1967	47-56
MUTO S., <i>Rivista delle riviste</i>	4	1951	187-188
MUZIO G., <i>Pluralismo filosofico e teologico nell'ambito di una filosofia cristiana</i>	19	1966	227-233
MUZIO G., rec. a S. Femiano, <i>Lo spiritualismo di Tommaso Campanella</i> , 2 vv. (Napoli 1965)	19	1966	250-252
N.C., <i>Rivista delle riviste</i>	1	1948	120-123
NARCISO E., O.P., <i>Il comportamento dell'alunno secondo la psicologia contemporanea</i>	23	1970	474-484
NARCISO E., O.P., <i>La funzione della contestazione</i>	23	1970	455-459
NARCISO E., O.P., <i>La logistica e la psicologia nell'apprendimento matematico</i>	23	1970	117-125
NARCISO E.I., <i>Il tesario filosofico di G. Roselli e il Collegio S.Tommaso a Napoli</i>	34	1981	183-202
NARCISO I., O.P., <i>Alle fonti del neotomismo</i>	13	1960	124-147
NARCISO I., O.P., <i>Analisi e sintesi in Kant e in S. Tommaso</i>	11	1958	287-302
NARCISO I., O.P., <i>Arte e poesia nel pensiero di Maritain</i>	11	1958	80-88
NARCISO I., O.P., <i>I «tesari» domenicani del 1751 e l'inizio del neotomismo</i>	15	1962	277-301
NARCISO I., O.P., <i>Il movimento neotomista</i>	14	1961	441-458
NARCISO I., O.P., <i>Il neotomismo</i>	14	1961	31-46

NARCISO I., O.P., L'antimetafisicismo di Bertrand Russell	12	1959	434-448
NARCISO I., O.P., La concezione dell'essere nella filosofia razionalistica e nel neotomismo	15	1962	86-107
NARCISO I., O.P., La dialettica del conoscere nel tomismo	15	1962	419-447
NARCISO I., O.P., Notiziario	15	1962	341-344
NARCISO I., O.P., Per una ontologia fondamentale	12	1959	599-603
NARCISO I., O.P., Primi sviluppi del tomismo a Napoli	9	1956	54-69
NARCISO I., O.P., rec. a A. Walz, Luoghi di S. Tommaso (Roma 1961)	15	1962	153-154
NARCISO I., O.P., rec. a E. Rivero, Dalla magia alla scienza (Torino 1960)	14	1961	358-359
NARCISO I., O.P., rec. a E. Rivero, Il pensiero di Bertrand Russell... (Napoli 1958)	12	1959	368-369
NARCISO I., O.P., rec. a I. Kant, Critica della ragion pura, a c. di G. Bontadini (Brescia 1958)	11	1958	448-450
NARCISO I., O.P., rec. a O. Del Donno, essere uomini. Introspe. e problemi pedag. (Ed. Paoline 1962)	16	1963	196-197
NARCISO I., O.P., rec. a Studi di filosofia e di storia in onore di Francesco Olgiati (Milano 1962)	16	1963	194-195
NARCISO I., O.P., rec. a U.A. Padovani, Metafisica classica e pensiero moderno (Milano 1961)	15	1962	154-157
NARCISO I., O.P., Rivista delle riviste	9	1956	264-271
NARCISO I.E., O.P., La manualistica domenicana	17	1964	120-128
NARCISO I.E., O.P., Neotomismo e scolastica eclettica (In margine ad una polemica)	16	1963	417-453
NARCISO I.E., O.P., rec. a O. Del Donno, La pedagogia di S. Giovanni Bosco (Edizioni Milella 1963)	16	1963	601-602
NARCISO I.E., O.P., rec. a P. Lopez, Pasquale Cenni e i cattolici napoletani dopo l'Unità (Roma 1962)	17	1964	439-441
NARDONE M., rec. a U. Galeazzi, Laicità e laicismo: un dibattito sull'uomo (Roma 1984)	38	1985	349-355
NARDONE M., Sul problema del «desiderium naturale videndi Deum» nell'ottica tomista della partecipazione secondo la prospettiva di Cornelio Fabro	50	1997	173-240
NARDUZZI N., La modernità del pensiero leoniano	15	1962	232-256
NAZZARO A.V., rec. a M. Del Verme, Comunione e condivisione dei beni. Chiesa primitiva e giudaismo esse- no qumranico a confronto (Brescia 1977)	34	1981	496-497
NEIROTTI P., rec. a AA.VV., Problemi e prospettive di storia della scienza (Roma 1986)	40	1987	120-121
NEIROTTI P., rec. a D. Antiseri - M. Baldini, Lezioni di filosofia del linguaggio (Firenze 1989)	43	1990	94-95
NEIROTTI P., rec. a L. Wittgenstein, Linguaggio, metafisica e scienza (Roma 1989)	42	1989	456-457
NEIROTTI P., rec. a M. Baldini (a c.), Il silenzio nei Padri del deserto (Vicenza 1987)	41	1988	114-115
NEIROTTI P., rec. a M. Baldini (a c.), Parole, labirinti e sentieri... (Roma 1989)	43	1990	446-447

- NEIROTTI P., rec. a M. Baldini, *Educare all'ascolto* (Brescia 1987) 41 1988 113-114
- NEIROTTI P., rec. a M. Baldini, *Epistemologia e pedagogia dell'errore* (Brescia 1986) 39 1986 364-365
- NEIROTTI P., rec. a M. Baldini, *Filosofia e linguaggio. Da Platone a Chomsky* (Roma 1990) 43 1990 215-216
- NEIROTTI P., rec. a M. Baldini, *Filosofia e scienza. Da Leonardo a Newton* (Roma 1990) 43 1990 214-215
- NEIROTTI P., rec. a M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici* (Brescia 1986) 40 1987 228-230
- NEIROTTI P., rec. a M. Baldini, *Le dimensioni del silenzio* (Roma 1988) 41 1988 331-332
- NEIROTTI P., rec. a M. Baldini, *Le parole del silenzio*, 3 ed. (Milano 1989) 43 1990 347-348
- NEIROTTI P., rec. a M. Baldini, *Parlar chiaro, parlare oscuro* (Bari 1989) 43 1990 95-96
- NEPI P., rec. a E. Botto, *Il neomarxismo*, 2 vv. (Roma 1976) 29 1976 474-476
- NEPI P., rec. a G. Campanini, *L'utopia della nuova cristianità* (Brescia 1975) 29 1976 233-235
- NEPI P., rec. a M. Baldini, *Il pensiero utopico* (Roma 1974) 28 1975 246-248
- NERONE F., rec. a AA.VV., *I diritti umani* (Roma 1982) 36 1983 116
- NERONE F., rec. a C. Snider, *L'episcopato del Card. A.C. Ferrari*, 2 vv. (Vicenza 1981-1982) 35 1982 371-373
- NERONE F., rec. a P. Scandaletti, *Antonio da Padova* (Milano 1981) 35 1982 497
- NESTRI F., Ruggiero Bacone. *La filosofia morale fine e compimento della sapienza umana* 35 1982 167-194
- NICOLOSI S., *Anatomia del potere. Dalla logica dell'avere alla logica dell'essere* 37 1984 257-283
- NICOLOSI S., *Fede e politica. Il cristianesimo tra utopia ed apocalisse* 31 1978 129-169
- NICOLOSI S., *Fine della modernità o nascita di una nuova modernità?* 46 1993 3-29
- NICOLOSI S., *Il problema di Dio tra metafisica e morale nel periodo critico di Kant* 48 1995 157-198
- NICOLOSI S., *L'Azione come via alla trascendenza. Il processo di ritorno all'Assoluto* 50 1997 257-283
- NICOLOSI S., *L'interiorità cartesiana tra metafisica e fenomenismo* 44 1991 353-377
- NICOLOSI S., *La dialettica di povertà e ricchezza in Georges Bernanos* 38 1985 385-411
- NICOLOSI S., *La priorità ontologica e gnoseologica dell'esistenza di Dio nella filosofia di Spinoza* 3 1990 121-143
- NICOLOSI S., *La tecnica e l'uomo. 1984: anno di Diderot o anno di Orwell?* 41 1988 121-152
- NICOLOSI S., *La tensione tra possibilità e necessità nell'argomento ontologico di Leibniz* 43 1990 361-389

NICOLOSI S., Le ragioni del deismo in Voltaire e nell'Enciclopedia	45	1992	137-170
NICOLOSI S., Natura e storia nel deismo di Diderot e Voltaire	42	1989	121-148
NICOLOSI S., Storicismo e antimetafisica in Benedetto Croce	35	1982	385-411
NICOLOSI S., Struttura della società, suddivisione dei poteri e classi dirigenti nella società industriale auspicata da A. Comte	47	1994	3-30
NUZZETTI M., rec. a A. Schaff, Teoria della conoscenza logica e semantica (Bari 1977)	32	1979	222-223
NUZZETTI M., rec. a G. Lolli, Le ragioni fisiche e le dimostrazioni matematiche (Bologna 1985)	39	1986	373-375
NUZZETTI M., Sulla fondazione dell'etica cartesiana	34	1981	328-338
ODETTO E., O.P., rec. a L. Stefanini, Platone, 2 vv., 2 ed. (Padova 1949)	3	1950	129-131
ODETTO E., O.P., Rivista delle riviste	3	1950	500-508
OLIVA A., O.P., rec. a J.P. Torrell, Tommaso d'Aq.. L'uomo e il teologo (Casale Monferrato 1994)	47	1994	363-367
OLIVA A., O.P., rec. a J.R. Mendez, El amor fundamento de la participación metafísica. Hermeneutica de la «Summa contra Gentiles» (Buenos Aires 1990)	46	1993	109-110
ORAZZO A., S.J., Il simbolo al servizio di un'ontologia della libertà nel 'De Veritate' di S. Anselmo	46	1993	287-311
ORLANDO P. e JACONE G., Intervento (sulla rel. di U. Pellegriano)	21	1968	140-141
ORLANDO P., rec. a A.G. Manno, Lo storicismo di W. Dilthey (Napoli 1990)	43	1990	348-350
ORLANDO P., rec. a P. Giustiniani, Ontologia. Ripensare l'essere (Casale Monferrato 1991)	44	1991	342-344
ORLANDO P., Segnalazioni bibliografiche	38	1985	251-252
ORSI C., rec. a P. Colonnello, Heidegger interprete di Kant (Genova 1981)	35	1982	362-363
OSTROWSKI J., rec. a J. Braun, Aperçu de la philosophie de Wronski (Irlande 1970)	25	1972	375-376
OTTANI O., rec. a E. Castorina, Licinio Calvo (Catania 1946)	4	1951	74-76
OTTANI O., rec. a S. Prete, «Humanus» nella letteratura arcaica latina (Milano 1948)	2	1949	511-512
OTTONELLO P.P., Fondazione dell'altro e l'altro come fondamento	18	1965	458-464
OTTONELLO P.P., L'atteggiamento di M.F. Sciacca nei confronti dell'esistenzialismo	16	1963	517-537
OTTONELLO P.P., Libertà e tempo nella «Metafisica morale» di M.F. Sciacca	19	1966	364-373
OTTONELLO P.P., rec. a A. Rosmini, Teosofia, a c. di M.A. Raschini (Milano 1967)	23	1970	100-101

P.B., Rivista delle riviste	2	1949	363-365
P.B., Rivista delle riviste	3	1950	346-351
P.B., Saggi pliniani	1	1948	432-433
P.G.V., Rivista delle riviste	2	1949	515-519
P.L. di Santa Maria O.P., rec. a S. Thomae Aq., Quaestiones disputatae, 2 vv. (Torino 1949)	2	1949	492-494
P.M., rec. a Osaka (Paris 1970)	3	1970	495
P.M., rec. a Schedario bibliografico editoriale di scienze umane (Roma 1970)	23	1970	495
P.M.C., Rivista delle riviste	1	1948	459-461
P.M.I., Rivista delle riviste	3	1950	140-144
P.M.M., Rivista delle riviste	2	1949	339-340
P.M.P., Rivista delle riviste	1	1948	453-455
P.M.P., Rivista delle riviste	1	1948	456-459
P.M.P., Rivista delle riviste	2	1949	157-160
P.M.P., Rivista delle riviste	2	1949	340-349
P.M.P., Rivista delle riviste	2	1949	544-547
P.M.P., Rivista delle riviste	3	1950	135-137
P.M.P., Rivista delle riviste	3	1950	144-146
P.Z., Segnalazioni bibliografiche	43	1990	475
P.Z., Segnalazioni bibliografiche	44	1991	110-111
PADOVANI U., Il problema della storia	5	1952	306-310
PADOVANI U., La decadenza della Scolastica come allontanamento dal tomismo	1	1948	226-231
PADOVANI U.A., Per una inserzione dialettica della metafisica classica nella cultura moderna	5	1952	179-184
PAGGIARO L., C'è progresso nella tecnologia contemporanea?	23	1970	465-468
PAGGIARO L., L'Europa e l'anima dell'Oriente	15	1962	655-658
PAINO N., rec. a C. Casale Marcheselli, La preghiera in S.Paolo (Napoli 1975)	29	1976	229-231
PALAZZINI P., rec. a T. da Torre del Greco O.F.M.Cap. (a c.), Diz. di teologia pastorale (Roma 1962)	16	1963	486-494
PALOMBA G., Due sillogismi che sconvertirono il mondo (Rivoluzione Francese e Rivoluzione Russa)	14	1961	174-181
PALOMBA (G.), I valori umani oggi	13	1960	188-194
PALUMBIERI S., rec. a F. Bellino, Ragione e morale in K.R. Popper... (Bari 1982)	37	1984	234-236
PALUZZI P.M., O.P., rec. a L.I. Fanfani O.P., Manuale... theologiae moralis, I, 2 ed. (Romae 1959)	13	1960	272-274
PANATTONI R., Segnalazioni bibliografiche	50	1997	256
PANELLA E., O.P., rec. a R.Cambareri O.P., Alle radici del male morale... (Napoli 1974)	32	1979	216-217
PAOLO VI, L'Église Catholique et Saint Thomas d'Aquin	19	1966	133-136
PAPA A., rec. a G.Invitto, Esistenza / estetica. Temi e figure del pensiero contemp. (Cav. di Lecce 1994)	47	1994	489-491
PARENTE P., Il P. Maestro Mariano Cordovani O.P.	3	1950	177-194

PARENTE U., rec. a E. Marino O.P., Il «Diluvio» di P. Uccello in S.M. Novella... (Pistoia 1992)	46 1993 230-231
PARENTE U., rec. a G. Cioffari-M. Miele, Storia dei domenicani nell'It. mer., 3 vv. (Napoli-Bari 1993)	48 1995 110-116
PARENTE U., rec. a K. Ruh, Meister Eckhart teologo predicatore mistico (Brescia 1989)	45 1992 104-106
PARENTE U., rec. a M. Miele, Le origini della Madonna dell'Arco... (Napoli - Bari 1995)	49 1996 238-240
PARENTE U., S. Alfonso e il suo tempo. I risultati di un approccio a più mani	45 1992 299-305
PARENTE V., rec. a A. Rigobello ecc., Il contributo filosofico di P.B. D'Amore... (da «Incontri Cult.» 1979)	33 1980 502
PARENTI S., O.P., A proposito del problema critico	39 1986 118-121
PARENTI S., O.P., Esperienza, induzione, deduzione	40 1987 107-114
PASQUET P., O.P., Note sull'intuizione dell'essere e la conoscenza metafisica	40 1987 99-105
PASSERI PIGNONI V., Considerazioni sull'angoscia	12 1959 272-286
PASSERI PIGNONI V., Educazione ed educazione tecnica	14 1961 158-173
PASSERI PIGNONI V., Estetica freudiana	6 1953 456-469
PASSERI PIGNONI V., I giovani di oggi davanti ai valori di sempre	13 1960 597-600
PASSERI PIGNONI V., I problemi degli intellettuali	10 1957 366-372
PASSERI PIGNONI V., Il conflitto degli umanesimi	20 1967 119-123
PASSERI PIGNONI V., Il III congresso internazionale di studi umanistici	8 1955 76-81
PASSERI PIGNONI V., Il pensiero filosofico di Luigi Pirandello	20 1967 477-503
PASSERI PIGNONI V., Il primo convegno dell'Istituto di Studi Superiori «Antonio Rosmini»	9 1956 527-532
PASSERI PIGNONI V., Il problema morale nella narrativa contemporanea	16 1963 373-386
PASSERI PIGNONI V., Il quarto convegno degli scrittori cattolici italiani al Terminillo	11 1958 98-100
PASSERI PIGNONI V., Il quinto convegno degli scrittori cattolici italiani	11 1958 437-442
PASSERI PIGNONI V., Il secondo convegno dell'Ist. Intern. di Studi Superiori «A. Rosmini»	10 1957 481-487
PASSERI PIGNONI V., Il terzo convegno dell'Istituto di Studi Superiori «Antonio Rosmini»	11 1958 427-437
PASSERI PIGNONI V., Il VII congresso nazionale di pedagogia	17 1964 256-261
PASSERI PIGNONI V., Il VI° convegno nazionale degli scrittori cattolici	14 1961 353-357
PASSERI PIGNONI V., La filosofia dell'assurdo di Albert Camus	13 1960 195-224
PASSERI PIGNONI V., La ricerca filosofica nella coscienza delle nuove generazioni (convegno di studi...)	10 1957 272-277

PASSERI PIGNONI V., La solitudine dell'uomo e l'irraggiungibilità dell'assoluto nel pensiero di Franz Kafka	11 1958 269-286
PASSERI PIGNONI V., La voce europea di Alessandro Manzoni	15 1962 659-669
PASSERI PIGNONI V., «L'avvenire dell'uomo» al VII Incontro internazionale di cultura europea dell'Istituto «A.Rosmini» - Bolzano	18 1965 358-366
PASSERI PIGNONI V., Notiziario	15 1962 333-336
PASSERI PIGNONI V., Psicologia ed estetica	10 1957 226-245
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Muñoz Alonso, Diós, ateísmo y fe (Salamanca 1972)	25 1972 357-359
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Brancoforte, Dio e la problematicità (Catania 1963)	17 1964 554-557
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Caracciolo, L'estetica e la religione di Benedetto Croce (Brescia 1958)	11 1958 452-454
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Catemario, La società malata. Saggio sulla filosofia di Fromm (Napoli 1962)	17 1964 551-554
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Caturelli, Breve ensayo sobre el ser (Cordoba, Argentina, 1961)	15 1962 547-548
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Caturelli, El ombre y la historia... (Buenos Aires 1956)	15 1962 545-546
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Caturelli, La filosofia, I (Cordoba, Argentina, 1961)	15 1961 547
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Caturelli, La universidad, su esencia, su vida... (Cordoba 1963)	18 1965 119-121
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Caturelli, Tantalo de lo negativo en el hombre (Cordoba 1960)	16 1963 188-190
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Dentone, La problematica morale... (Milano 1966)	22 1969 255-256
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Gambaro, La critica pedagogica di Gino Capponi (Bari 1956)	10 1957 387-389
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Guidetti, Cristo è Dio? Ma chi l'ha detto? (Ed.Nuova Accademia 1959)	17 1964 162-163
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Guzzo, La filosofia. Concetto, struttura, caratteri (Torino 1961)	15 1962 543
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Guzzo, Scritti critici e studi d'arte religiosa (Torino 1959)	13 1960 462
PASSERI PIGNONI V., rec. a A.H. Winsnes, Jacques Maritain (Torino 1960)	14 1961 521-523
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Lambertino, Il rigorismo etico di Kant (Parma 1968)	24 1971 495-497
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Lanza, La casa sulla montagna (Milazzo 1957)	13 1960 617-618
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Marchesi, Nicolas Balthasar e l'ontologia di Lovanio (Firenze 1962)	16 1963 594-595
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Meloni, I valori umani nella civiltà lungo i millenni (Bologna 1966)	20 1967 545-546

PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Mordini, Dal mito al materialismo (Firenze 1966)	23 1970 97-98
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Mordini, Il tempio del cristianesimo (Torino 1963)	17 1964 163-165
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Muñoz Alonso, Expresion filosofica y literaria de España (Barcelona 1956)	10 1957 391-392
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Muñoz Alonso, Il Magistero come forma di vita (Brescia 1962)	16 1963 314-317
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Muñoz Alonso, Meditaciones sobre Europa (Madrid 1963)	17 1964 157-158
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Muñoz Alonso, Presencia intelectual de S. Agustinus (Madrid 1961)	15 1962 160-164
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Rosmini, Antologia pedagogica, a c. di D. Morando (Brescia 1955)	8 1955 644-645
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Rosmini, Il pensiero pedagogico, a c. di E. Pignolini (Edizioni Andò 1964)	19 1966 129-130
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Rosmini, Introduz. alla filosofia, a c. di G. Muzio (Ed. Paoline 1962)	16 1963 501
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Salter, Processo alla psicanalisi (Milano 1954)	8 1955 385-386
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Scivoletto, Il discorso analogico (Firenze 1958)	16 1963 192
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Testa, Determinismo e indeterminismo (Bologna 1964)	20 1967 131-132
PASSERI PIGNONI V., rec. a A. Testa, Filosofia dell'arte (Bologna 1959)	14 1961 200-201
PASSERI PIGNONI V., rec. a AA.VV., Dante minore (Firenze 1965)	18 1965 506-507
PASSERI PIGNONI V., rec. a AA.VV., Profili di scrittori (Inchieste teologiche) (Milano 1965)	20 1967 549-550
PASSERI PIGNONI V., rec. a AA.VV., Prospettive filosofiche (Bologna 1964)	18 1965 505-506
PASSERI PIGNONI V., rec. a B. Capizzano Verri, Aniello Calcara drammaturgo (Napoli 1960)	14 1961 371
PASSERI PIGNONI V., rec. a B. de Solages, Dialogo sull'analogia (Firenze 1958)	16 1963 191-192
PASSERI PIGNONI V., rec. a B. Pascal, Scrittori sulla grazia, a c. di G.F. Morra (Ediz. di Ethica 1963)	17 1964 438-439
PASSERI PIGNONI V., rec. a C. Amato, Prospettiva dell'uomo totale (Roma 1964)	19 1966 255-256
PASSERI PIGNONI V., rec. a C. Balzer, Arte, fantasia y mundo (Buenos Aires 1975)	30 1977 465-467
PASSERI PIGNONI V., rec. a C. Baudouin, Esiste una scienza dell'anima? (Edizioni Paoline 1957)	11 1958 340-342
PASSERI PIGNONI V., rec. a C. Cappello, Mondo di carta. Il problema della diffusione della stampa periodica cattolica (Milano 1961)	18 1965 118-119

PASSERI PIGNONI V., rec. a C. Ottaviano, <i>La soluz. scientifica del problema politico</i> (Napoli 1954)	8	1955	645-646
PASSERI PIGNONI V., rec. a C. Schick, <i>Il linguaggio, natura, struttura, storicità...</i> (Torino 1960)	15	1962	313-315
PASSERI PIGNONI V., rec. a D. Cicinato, <i>Verso il trascendimento</i> (Palmi 1959)	14	1961	369-371
PASSERI PIGNONI V., rec. a D. Galli, <i>Genesi e sviluppo della filosofia europea</i> (Bologna 1959)	13	1960	609-611
PASSERI PIGNONI V., rec. a D. Grasso, <i>È possibile l'unione delle Chiese?</i> (Ed. Nuova Accademia 1960)	17	1964	272-274
PASSERI PIGNONI V., rec. a D. Morando, Rosmini (Brescia 1958)	13	1960	453-456
PASSERI PIGNONI V., rec. a D. Morando, <i>Studi sulla meditazione...</i> (Domodossola 1956)	10	1957	146-147
PASSERI PIGNONI V., rec. a D. Pesce, <i>L'estetica dopo Croce</i> (Firenze 1962)	16	1963	498-500
PASSERI PIGNONI V., rec. a E. Bettoni, <i>Il peccato originale è una favola?</i> (Ed. Nuova Editrice 1959)	17	1964	274-276
PASSERI PIGNONI V., rec. a E. Castelli ecc., <i>Il pensiero filosofico odierno</i> (Roma 1959)	13	1960	154-158
PASSERI PIGNONI V., rec. a E. Castelli, <i>L'enquête quotidienne</i> (Paris 1959)	13	1960	458-462
PASSERI PIGNONI V., rec. a E. Gilson, <i>La Città di Dio e i suoi problemi</i> (Milano 1959)	14	1961	367-369
PASSERI PIGNONI V., rec. a E. Nobile, <i>Panteismo e dualità nel pensiero di Schelling...</i> (Napoli 1958)	12	1959	623-624
PASSERI PIGNONI V., rec. a E.R. Curtis, <i>Studi di letteratura europea</i> (Bologna 1963)	19	1966	376-377
PASSERI PIGNONI V., rec. a E. Zolla, <i>La psicanalisi</i> (Milano 1960)	15	1962	312-313
PASSERI PIGNONI V., rec. a F.A. Tedeschi, <i>Società, religione, democrazia...</i> (s.l. e s.d.)	18	1965	112-117
PASSERI PIGNONI V., rec. a F. Bertoldi, <i>Educazione e cultura</i> (Brescia 1964)	18	1965	121-122
PASSERI PIGNONI V., rec. a F. Flora, <i>L'orfismo della parola</i> (Bologna 1953)	9	1956	250-252
PASSERI PIGNONI V., rec. a F. Gentile, <i>Dalla concezione illuministica alla concezione storicistica della vita sociale</i> (Saggio sul concetto di società di C.H. de Saint Simon) (Padova 1960)	15	1962	164-168
PASSERI PIGNONI V., rec. a F. Gianfranceschi, <i>Teologia elettrica...</i> (Roma 1969)	24	1971	376-377
PASSERI PIGNONI V., rec. a F. Lanza, <i>Saggi di poetica vichiana</i> (Varese 1961)	15	1962	543-545
PASSERI PIGNONI V., rec. a F. Masini, <i>Filosofia dell'avventura</i> (Firenze 1962)	16	1963	596-597
PASSERI PIGNONI V., rec. a F. Meyer, <i>L'ontologie di Miguel Unamuno</i> (Paris 1955)	14	1961	516-521

PASSERI PIGNONI V., rec. a F. Piemontese, <i>Lezioni di filosofia dell'arte</i> (Torino 1958)	12 1959 498-501
PASSERI PIGNONI V., rec. a F. Spisani, <i>Neutralizzazione dello spazio per sintesi produttiva</i> (Bologna 1963)	19 1966 127-129
PASSERI PIGNONI V., rec. a <i>Filosofia dell'alienazione e analisi esistenziale</i> (Padova 1961)	15 1962 548-549
PASSERI PIGNONI V., rec. a G.B. Torellò, <i>È meglio il confessore o lo psicanalista?</i> (Ed. Nuova Accademia 1961)	17 1964 563-564
PASSERI PIGNONI V., rec. a G. Bonafede, <i>Il problema pedagogico</i> (Palermo s.d.)	13 1960 614-616
PASSERI PIGNONI V., rec. a G. Bonafede, <i>Rosmini e la Scolastica</i> (Roma 1963)	17 1964 158-161
PASSERI PIGNONI V., rec. a G.F. Morra, <i>Dio senza Dio...</i> (Bologna 1970)	24 1971 501-502
PASSERI PIGNONI V., rec. a G. Marcel, <i>Antologia filosofica</i> , a c. di A. Dentone (Minerva Italica 1962)	16 1963 190-191
PASSERI PIGNONI V., rec. a G. Muzio, <i>Il divino nella natura e nell'intelligenza secondo S. Tommaso; La creazione dell'anima umana secondo S. Tommaso; Immanenza del divino e trascendenza di Dio secondo S. Tommaso</i> (Grottaferrata - Roma 1960-1962)	17 1964 161-162
PASSERI PIGNONI V., rec. a G. Muzio, <i>Tomismo e idealismo</i> (note critiche...) (Edizioni Paoline 1958)	13 1960 463-464
PASSERI PIGNONI V., rec. a G. Philips, <i>I laici nella Chiesa</i> (Milano 1956)	12 1959 624-627
PASSERI PIGNONI V., rec. a G. Scaltriti, <i>Savonarola il vero contestatore</i> (Torino 1970)	25 1972 377
PASSERI PIGNONI V., rec. a G. Semerari, <i>Da Schelling a Merleau-Ponty...</i> (Bologna s.d.)	18 1965 371-372
PASSERI PIGNONI V., rec. a G. Todoli, <i>Filosofia del lavoro</i> (Edizioni Paoline 1956)	13 1960 613-614
PASSERI PIGNONI V., rec. a <i>Il dolore e la gioia - L'odio e l'amore - La speranza...</i> (Roma 1956-1960)	14 1961 525-528
PASSERI PIGNONI V., rec. a <i>Inchieste teologiche, V serie</i> (Milano 1962)	15 1962 549-550
PASSERI PIGNONI V., rec. a J.A. Soto B., <i>Hacia un concepto de persona</i> (Costa Rica 1969)	24 1971 373-375
PASSERI PIGNONI V., rec. a J. Jomier, <i>Il Corano è contro la Bibbia?</i> (Ed. Nuova Accademia 1961)	17 1964 561-563
PASSERI PIGNONI V., rec. a J. Maritain (Roma 1958)	14 1961 524-525
PASSERI PIGNONI V., rec. a J. Maritain, <i>Alla ricerca di Dio</i> (Roma 1956)	11 1958 105-107
PASSERI PIGNONI V., rec. a J. Zaragueta, <i>Los veinte temas que he cultivado en los cinquenta años de mi labor filosofico</i> (Madrid 1958)	12 1959 628-630
PASSERI PIGNONI V., rec. a K. Jaspers, <i>Leonardo filosofo</i> , a c. di F. Masini (Firenze 1960)	17 1964 266-268

PASSERI PIGNONI V., rec. a L. Pareyson, <i>Estetica. Teoria della formatività</i> (Torino 1954)	9	1956	111-113
PASSERI PIGNONI V., rec. a L. Sartori, <i>È Dio il regista della storia?</i> (Ed. Nuova Accademia 1961)	17	1964	559-561
PASSERI PIGNONI V., rec. a <i>La giovane poesia italiana e straniera</i> (Roma 1959)	12	1959	223-225
PASSERI PIGNONI V., rec. a M. Rivero, <i>L'esperienza estetica e la vita del fanciullo ...</i> (Napoli 1958)	12	1959	503-505
PASSERI PIGNONI V., rec. a M.F. Sciacca, <i>Gli arieti contro la verticale</i> (Milano 1969)	23	1970	241-242
PASSERI PIGNONI V., rec. a M. Janizzotto, <i>Saggio sulla filosofia di Coluccio Salutati</i> (Padova 1959)	13	1960	611-613
PASSERI PIGNONI V., rec. a M. Manno, <i>Ricerche per una teoria generale dell'educazione, I</i> (Messina 1966)	22	1969	250-252
PASSERI PIGNONI V., rec. a M. Nedoncelle, <i>Esiste una filosofia cristiana?</i> (Alba 1956)	12	1959	225
PASSERI PIGNONI V., rec. a M. Pensa, <i>L'uomo del Nord</i> (Bologna 1962)	16	1963	312-314
PASSERI PIGNONI V., rec. a M. Quoist, <i>Riuscire (suggerimenti...)</i> (Torino 1962)	17	1964	270-272
PASSERI PIGNONI V., rec. a M. Rezzani, <i>Note e ricerche intorno al linguaggio di Platone...</i> (Padova 1959)	13	1960	462-463
PASSERI PIGNONI V., rec. a M. Sancipriano, <i>L'evoluzione ideale</i> (Brescia 1957)	12	1959	112-116
PASSERI PIGNONI V., rec. a N. Pederzini, <i>L'atto di fede</i> (Roma 1960)	15	1962	315-317
PASSERI PIGNONI V., rec. a P.A. D'Amato, <i>La libertà della scuola</i> (Bologna 1963)	17	1964	276-278
PASSERI PIGNONI V., rec. a P.C. Aguilera, <i>Menendez Pelayo. Perfil espiritual</i> (Santander 1956)	10	1957	506-507
PASSERI PIGNONI V., rec. a P. Frieden, <i>I fondamenti umani della pace</i> (Roma 1958)	13	1960	279-280
PASSERI PIGNONI V., rec. a P.M. Toesca, <i>Teoresi per l'uomo</i> (Firenze 1958)	17	1964	268-270
PASSERI PIGNONI V., rec. a P. Prini, <i>Verso una nuova ontologia</i> (Roma 1957)	13	1960	457-458
PASSERI PIGNONI V., rec. a <i>Profili di scrittori (inchieste teologiche)</i> (Milano 1960)	14	1961	528-530
PASSERI PIGNONI V., rec. a R. Arata (a c.), <i>I fondamenti del giudizio estetico</i> (Bologna 1960)	14	1961	201-204
PASSERI PIGNONI V., rec. a R. Crippa, <i>Profilo della critica blondeliana</i> (Milano 1962)	16	1963	317-319
PASSERI PIGNONI V., rec. a R. Guardini, <i>L'esistenza e la fede</i> (Brescia 1960)	14	1961	366-367
PASSERI PIGNONI V., rec. a R. Jolivet, <i>Aux sources de l'existentialisme chrétien: Kierkegaard</i> (Paris 1958)	12	1959	620-623
PASSERI PIGNONI V., rec. a R. Jolivet, <i>Il Dio dei filosofi e degli scienziati</i> (Alba 1957)	13	1960	281-282

PASSERI PIGNONI V., rec. a R. Lazzarini, Filosofi d'oggi (Torino 1963)	17	1964	155-157
PASSERI PIGNONI V., rec. a R. Lazzarini, Valore e religione nell'orizzonte esist. (Padova 1965)	20	1967	269-271
PASSERI PIGNONI V., rec. a R. Pardo, Ser y verdad en una teoria evolutiva... (Buenos Aires 1965)	19	1966	379-380
PASSERI PIGNONI V., rec. a R. Sciamannini, E il Verbo si fece carne (Firenze 1955)	10	1957	505-506
PASSERI PIGNONI V., rec. a R. Sciamannini, La Chiesa di Cristo (Firenze s.d.)	13	1960	277-279
PASSERI PIGNONI V., rec. a R. Sciamannini, La contuizione bonaventuriana (Firenze 1957)	10	1957	502-505
PASSERI PIGNONI V., rec. a R. Vancourt, Pensiero moderno e filosofia cristiana (Alba 1958)	13	1960	159-160
PASSERI PIGNONI V., rec. a S. Agostino, De catechizandis rudibus, a c. di A.Mura (Brescia 1956)	9	1956	547-548
PASSERI PIGNONI V., rec. a S. Bonafede, La ricerca dell'anima e di Dio in A.Gratry (Palermo 1963)	17	1964	557-559
PASSERI PIGNONI V., rec. a S. Sarti, Mito e rivoluzione (Brescia 1969)	23	1970	362-364
PASSERI PIGNONI V., rec. a U. Redanò, Natura e spirito... (Roma 1955)	9	1956	247-250
PASSERI PIGNONI V., rec. a U. Redanò, Vincenzo Gioberti (Torino 1958)	12	1959	501-503
PASSERI PIGNONI V., rec. a U. Spirito, La riforma della scuola (Sansoni 1956)	10	1957	389-391
PASSERI PIGNONI V., rec. a Umanesimo ed esoter. Atti del V conv. intern. di studi uman. (Padova 1960)	13	1960	616-617
PASSERI PIGNONI V., rec. a V. Melchiorre, Arte ed esistenza (Firenze 1955)	9	1956	548-550
PASSERI PIGNONI V., rec. a V. Volpini, Prosa e narrativa dei contemporanei (Roma 1959)	16	1963	193
PASSERI PIGNONI V., Rivista delle riviste	7	1954	416-418
PASSERI PIGNONI V., Rivista delle riviste	7	1954	619-624
PASSERI PIGNONI V., Rivista delle riviste	8	1955	406-410
PASSERI PIGNONI V., Rivista delle riviste	8	1955	659-663
PASSERI PIGNONI V., Rivista delle riviste	9	1956	118-122
PASSERI PIGNONI V., Rivista delle riviste	9	1956	271-278
PASSERI PIGNONI V., Rivista delle riviste	12	1959	232-236
PASSERI PIGNONI V., Rivista delle riviste	12	1959	378-383
PASSERI PIGNONI V., Rivista delle riviste	12	1959	526-528
PASSERI PIGNONI V., Rivista delle riviste	12	1959	638-647
PASSERI PIGNONI V., Rivista delle riviste	13	1960	311-318
PASSERI PIGNONI V., Rivista delle riviste	13	1960	482-486
PASSERI PIGNONI V., Rivista delle riviste	13	1960	620-627
PASSERI PIGNONI V., Rivista delle riviste	14	1961	379-392
PASSERI PIGNONI V., Rivista delle riviste	14	1961	543-549

PASSERI PIGNONI V., Solitudine e comunicazione nell'arte contemporanea	15	1962	63-85
PASSERI PIGNONI V., Spirito e forme della lirica spagnola contemporanea	17	1964	392-408
PASSERI PIGNONI V., Studi sul pensiero americano	14	1961	508-513
PASSERI PIGNONI V., Una nuova interpretazione di Nietzsche	16	1963	556-561
PASSERI PIGNONI V., Valori e disvalori nel romanzo contemporaneo	13	1960	83-107
PATFOORT A., O.P., La concezione della teologia secondo S. Tommaso	35	1982	259-270
PATRINI D., Intervento (nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26	1973	426
PAVAN A., rec. a C. Giacon, Verità, esistenza, causa (Bologna 1973)	27	1974	487-489
PAVESE R., Filosofia e scienza	19	1966	208-216
PAVESE R., I rapporti di anima e corpo nel quadro della scienza moderna	20	1967	164-176
PAVESE R., Interpretazione umanistica o interpretazione cosmica del Vangelo?	12	1959	352-356
PAVESE R., Modo e limiti della somiglianza tra umano e divino	16	1963	538-552
PAVESE R., Risposta ad alcune critiche	18	1965	338-341
PAVESE R., Risposta ad alcune riserve di P. Alberto Perotto	19	1966	106-112
PAVESE R., Risposta ad una critica	17	1964	415-416
PAVESE R., Valori umani e progresso tecnico, oggi	18	1965	100-104
PAVLIDOU E., La coscienza e il discernimento crist. dalla «Gaudium et Spes» alla «Veritatis Splendor»	47	1994	439-467
PAVLOVIC A., O.P., Pubblicazioni varie della Società Argentina di Filosofia	8	1955	643-644
PAVLOVIC A., O.P., rec. a La doctrina epistemologica de R. Pardo (La Plata 1951)	8	1955	642
PAVLOVIC A., O.P., rec. a P.H. Baril O.F.M., La doctrine de S. Bonaventure sur l'institution des Sacrements (Montréal 1954)	9	1956	546-547
PAVLOVIC A., O.P., rec. a R.Pardo, Del origen a la esencia del conocimiento (Buenos Aires 1954)	8	1955	642
PAVLOVIC A., O.P., rec. a R.Pardo, Ensayo sobre los integrantes racionales (Buenos Aires 1949)	8	1955	641
PAVLOVIC A., O.P., Rivista delle riviste	6	1953	494-500
PAVLOVIC A., O.P., Rivista delle riviste	7	1954	418-419
PAVLOVIC A., O.P., Rivista delle riviste	8	1955	109-112
PAVLOVIC A., O.P., Rivista delle riviste	8	1955	657-659
PELLEGRINO U., Fede nella creazione e ricerca del fondamento	26	1973	470-478
PELLEGRINO U., Il rinnovamento metodologico nell'insegnamento della filosofia	21	1968	114-138

PELLEGRINO U., Interventi (nel dibattito al IV convegno del'ADIF)	26	1973	384-426
PELLEGRINO U., Intervento (nel dibattito del VI convegno dell'ADIF)	31	1978	431-432
PELLEGRINO U., Intervento (sulla rel. di I. Mancini)	21	1968	112-113
PENDE N., Egoismo biologico e civiltà	18	1965	93-94
PENSA M., Il Vicario di Hochhuth	18	1965	201-215
PENSA M., Svolta unitaria nel Medioevo scandinavo	15	1962	638-647
PENZO G., Attualità di Jaspers	48	1995	339-350
PENZO G., La problematica del sacro dopo la morte di Dio in F. Gogarten... (Rifl. sulla secolarizzazione)	38	1985	3-14
PENZO G., Nietzsche e il nichilismo	47	1994	377-386
PERESSON A., rec. a A. Crescini, Tramonto del pensiero occid.? Saggio su Heidegger (Udine 1977)	32	1979	366-368
PERINI G., C.M., «Tomismo, pluralismo culturale e concilio Vaticano II»: riflessioni su una discussione	20	1967	177-222
PEROTTO A., O.P. (a c.), Bollettino di filosofia sociale	14	1961	86-99
PEROTTO A., O.P. (a c.), Bollettino di filosofia sociale	13	1960	284-304
PEROTTO A., O.P. (a c.), Bollettino di filosofia sociale	13	1960	464-470
PEROTTO A., O.P. (a c.), Bollettino di filosofia sociale	16	1963	603-628
PEROTTO A., O.P. Rivista delle riviste	15	1962	319-323
PEROTTO A., O.P. (a c.), Risultati della discussione del gruppo di studio sulla filosofia contemp.	21	1968	92-93
PEROTTO A., O.P., Illuminismo e cristianesimo	14	1961	82-85
PEROTTO A., O.P., L'insegnamento della storia della filosofia e la pastorale dei ceti alti	21	1968	250-254
PEROTTO A., O.P., Problema del situazionismo etico	10	1957	324-346
PEROTTO A., O.P., rec. a A. Meloni, Questioni di deontologia militare (Chieti 1964)	20	1967	274-275
PEROTTO A., O.P., rec. a A. Bertola, Storia e istituzioni dei paesi afro-asiatici (Torino 1964)	20	1967	275-276
PEROTTO A., O.P., rec. a A. Deregibus, Il razionalismo di M. R. Cohen nella filosofia americana d'oggi (Torino 1960)	14	1961	205
PEROTTO A., O.P., rec. a A. Meloni, Persona, società e sociologismo. Appunti... (Pescara 1961)	20	1967	279
PEROTTO A., O.P., rec. a C. Davis, Iniziazione cristiana (Torino s.d.)	20	1967	278-279
PEROTTO A., O.P., rec. a C. Pizzoni, Saggio di vita e di cultura religiosa (Perugia s.d.)	5	1952	98-99
PEROTTO A., O.P., rec. a D. Dubarle O.P., Optimisme devant ce monde (Paris 1949)	3	1950	114-115
PEROTTO A., O.P., rec. a F.O. Brachfeld, I complessi d'inferiorità della donna (Roma 1952)	5	1952	316-317
PEROTTO A., O.P., rec. a H.L. Philp, Il sesso (Roma 1952)	5	1952	317-318
PEROTTO A., O.P., rec. a Haag - V. Den Born, Dizionario biblico (Torino 1960)	14	1961	363-365

PEROTTO A., O.P., rec. a I Caratteri di Teofrasto, pref. e trad. di E. Levi (Milano 1956)	9	1956	545
PEROTTO A., O.P., rec. a I. Ruffino, Le origini della precettoria antoniana di Ranverso (s.l. e a.)	7	1954	239
PEROTTO A., O.P., rec. a J. Collins, Studi sulla filosofia moderna (Torino 1959)	14	1961	204-205
PEROTTO A., O.P., rec. a J. Lacroix, Timidezza e adolescenza (Torino 1956)	9	1956	545-546
PEROTTO A., O.P., rec. a J. Mouroux, Je crois en toi. Structure personnel de la foi (Paris 1949)	3	1950	484
PEROTTO A., O.P., rec. a L. Bogliolo, La filosofia antica (Torino 1956)	14	1961	204
PEROTTO A., O.P., rec. a P.B. Mariani O.F.M. (a c.), I Vangeli nella critica moderna (Torino 1960)	14	1961	362-363
PEROTTO A., O.P., rec. a P. Cattaneo, Nomi vecchi principi nuovi (Torino s.d.)	5	1952	99-100
PEROTTO A., O.P., rec. a P. Denis O.P., Les origines du monde e de l'humanité (Liège 1950)	4	1951	267-268
PEROTTO A., O.P., rec. a P. Grenet, Le thomisme (Paris 1953)	7	1954	238-239
PEROTTO A., O.P., rec. a P. Grenet, Les origines de l'analogue philos. dans les dial. de Platon (Paris s.d.)	5	1952	322-323
PEROTTO A., O.P., rec. a P. Prini, Rosmini postumo. La concl. della filosofia dell'essere (Roma 1960)	15	1962	318
PEROTTO A., O.P., rec. a Théologie des réalités terrestres (Louvain 1946)	2	1949	312-315
PEROTTO A., O.P., Rivista delle riviste	7	1954	253-255
PEROTTO A., O.P., Rivista delle riviste	8	1955	106-109
PEROTTO A., O.P., Rivista delle riviste	8	1955	112-114
PEROTTO A., O.P., Rivista delle riviste	8	1955	652-654
PEROTTO A., O.P., Rivista delle riviste	9	1956	122-128
PEROTTO A., (O.P.), Rivista delle riviste	9	1956	260-264
PEROTTO A., O.P., Rivista delle riviste	9	1956	278-280
PEROTTO A., O.P., Rivista delle riviste	12	1959	228-232
PEROTTO A., O.P., Rivista delle riviste	12	1959	374-378
PEROTTO A., O.P., Rivista delle riviste	12	1959	519-525
PEROTTO A., O.P., Rivista delle riviste	12	1959	631-638
PEROTTO A., O.P., Rivista delle riviste	15	1962	552-567
PEROTTO A., O.P., Rivista delle riviste	17	1964	280-288
PEROTTO A., O.P., Una logica metafisica per un sapere universale (Espos. della filos. di R. Pavese)	16	1963	268-276
PEROTTO A., rec. a A. Caturelli, La doctrina augustiniana sobre el maestro y su desarrollo en S.T. de Aq. (Cordoba Arg. 1954)	8	1955	639-641
PEROTTO A.L., O.P., Contemporaneità di Scoto	19	1966	464-490
PEROTTO A.L., O.P., rec. a E. Landolt, Gelassenheit di M. Heidegger (Milano 1967)	22	1969	256-257

- PEROTTO A.L., O.P., rec. a M.S. Richter-V. Sgroi, Delle persone e della famiglia. Filiazione, tutela degli incapaci, alimenti, atti dello stato civile, 2 ed. (Torino 1967) 21 1968 411-412
- PEROTTO A.L., O.P., rec. a N.Bosco, Idea e concezioni della giustizia... I (Torino 1968) 22 1969 253-255
- PEROTTO A.M., O.P., Amore e amicizia 6 1953 339-342
- PEROTTO A.M., O.P., rec. a J. De Bivort de La Saudée, Dio, l'uomo e l'universo (Torino 1953) 6 1953 486-488
- PEROTTO A.M., O.P., rec. a K. Schmitz, L'ipnosi (Roma 1953) 6 1953 488-489
- PEROTTO A.M., O.P., rec. a R. Santilli O.P., Spiritismo, 2 ed. (Pinerolo 1952) 6 1953 117-120
- PEROTTO A.M., O.P., Rivista delle riviste 6 1953 249-252
- PEROTTO A.M., O.P., Rivista delle riviste 6 1953 358-360
- PEROTTO A.M., O.P., Rivista delle riviste 16 1963 325-335
- PEROTTO A.R., O.P., Rosmini e l'immortalità dell'anima nel V° libro della Psicologia (I) 12 1959 78-93
- PEROTTO A.R., O.P., Rosmini e l'immortalità dell'anima nel V° libro della Psicologia (II) 12 1959 183-201
- PERRAULT A., O.P., Psicologia tomista e psicologia contemporanea 17 1964 110-119
38 1985 467-473
- PERTOLDI A.M., Il nichilismo positivo 38 1985 467-473
- PERTOLDI A.M., rec. a AA.VV., F. Nietzsche o la verità come problema, a c. di G. Penzo (Bologna 1984) 38 1985 481-482
- PERTOLDI E., rec. a G. Penzo (a c.), Nietzsche contemporaneo o inattuale? (Brescia 1980) 35 1982 109-110
- PESCATORE L., rec. a AA.VV., Problemi di storia della Chiesa. L'Alto Medioevo (Milano 1973) 27 1974 495-501
- PESCATORE L., rec. a G. Cioffari, Storia della Basilica di S. Nicola di Bari, I (Bari 1984) 38 1985 490-494
- PESCATORE L., rec. a L. Magi, La sede romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.) (Roma - Louvain 1972) 29 1976 101-105
24 1971 365-368
- PESCE L., Le responsabilità kantiane 28 1975 80-85
- PESCHECHERA V., Note sull'accelerazione della storia 28 1975 80-85
- PESSION P., O.P., rec. a E. Castelli, Existentialisme théologique (Paris 1948) 2 1949 505-507
- PESSION P., O.P., rec. a S. Thomae Aq., Quaestiones quodlibetales (Torino 1949) 2 1949 494
- PESSION P.M., O.P., Alle origini dell'aristotelismo latino 1 1948 374-386
- PESSION P.M., O.P., Alle origini dell'aristotelismo latino 2 1949 61-78
- PESSION P.M., O.P., Rivista delle riviste 3 1950 508-509
- PESSION P.M., O.P., Rivista delle riviste 4 1951 183-187
- PESSION P.M., O.P., Rivista delle riviste 4 1951 281-287
- PETROLINI E., Valenza filos. dell'antico termine «kairòs» attraverso le sue connessioni semantiche 30 1977 346-362

PETRUZZELLIS N., Arte e letteratura secondo T.W. Adorno	32	1979	420-437
PETRUZZELLIS N., Conoscenza storica e comprensione storica nella filosofia analitica	34	1981	416-430
PETRUZZELLIS N., Cultura, filosofia e educazione	31	1978	170-186
PETRUZZELLIS N., Discorrendo di metafisica, di teilhardismo e di scientismo	31	1978	227-229
PETRUZZELLIS N., Equivoci teologici di Kant	36	1983	129-136
PETRUZZELLIS N., Il problema del valore (schema di introduzione)	10	1957	115-122
PETRUZZELLIS N., Il significato dell'estetica schellinghiana	24	1971	270-275
PETRUZZELLIS N., Il valore dell'arte e il valore nell'arte	13	1960	108-115
PETRUZZELLIS N., L'empirismo logico e il problema dei valori	37	1984	397-413
PETRUZZELLIS N., L'esistenzialismo e il significato del nostro tempo	9	1956	395-406
PETRUZZELLIS N., L'essere sociale nelle diverse prospettive di G. Lukács e di Giovanni Paolo II	35	1982	5-22
PETRUZZELLIS N., L'insegnamento della storia della filosofia ed in particolare del pensiero contemp.	21	1968	83-90
PETRUZZELLIS N., La filosofia contemporanea e la sua storia	38	1985	475-477
PETRUZZELLIS N., La filosofia e l'arte sacra. Il Beato Angelico	37	1984	129-135
PETRUZZELLIS N., La funzione sociale della cultura	33	1980	385-412
PETRUZZELLIS N., La Provvidenza nel pensiero di Vico e di Hegel	31	1978	296-304
PETRUZZELLIS N., Le scienze dello spirito e la filosofia come scienza rigorosa	14	1961	5-30
PETRUZZELLIS N., Metamorfosi dello scetticismo	38	1985	413-425
PETRUZZELLIS N., Platone e Heidegger	40	1987	393-403
PETRUZZELLIS N., Pluralità, pluralismo, relativismo	19	1966	267-275
PETRUZZELLIS N., Possibilità, realtà, necessità della metafisica	38	1985	129-153
PETRUZZELLIS N., Postille ad una recensione	37	1984	486-487
PETRUZZELLIS N., Problemi di oggi	37	1984	55-62
PETRUZZELLIS N., Psicologia e filosofia	11	1958	213-230
PETRUZZELLIS N., rec. a A. Dalledonne, Problematica metafisica del tomismo essenziale (E. Elia 1980)	34	1981	217-218
PETRUZZELLIS N., rec. a L. Jammarrone, Hans Kueng eretico (Brescia 1977)	32	1979	116-118
PETRUZZELLIS N., rec. a La donna nel Magistero di Paolo VI (Tip. Poliglotta Vaticana 1980)	34	1981	218-219
PETRUZZELLIS N., rec. a M. Malatesta, Logistica, II (Roma - Napoli 1978)	31	1978	502-503
PETRUZZELLIS N., Scetticismo e fideismo nella filosofia di Carlo Jaspers	9	1956	309-334
PETRUZZELLIS N., Teorie e fatti politici	33	1980	223-226

PETRUZZELLIS N., Una trascendenza velleitaria	34	1981	482-484
PETRUZZELLIS N., Universalità e individualità del valore	13	1960	225-234
PHILIPON M.M., O.P., Lo Spirito Santo e l'unità della Chiesa	16	1963	201-229
PIAZZA E., Il problema morale e religioso in H.Bergson	14	1961	459-478
PIAZZA E., Vita contemplativa e impegno pratico	16	1963	257-267
PIAZZA G., Ancora a proposito di metafisica. Nota in margine ad un recente volume	46	1993	79-85
PIAZZA G., rec. a E. Rindone, Attualità del pensiero greco. Quattro saggi (Palermo 1985)	38	1985	344-347
PIAZZA G., rec. a E. Rindone, L'ispirazione della S. Scrittura dal Vaticano I al Vaticano II (Palermo 1982)	36	1983	232-233
PICCARI P., La prima scuola tomistica. Erveo di Nedellec e l'epistemologia teologica	50	1997	147-162
PICCARI T., O.P., Il P. Ludovico Giuseppe Fanfani O.P. «idea factus ordini»	8	1955	462-469
PIEMONTESE F., Benedetto Croce, oggi	20	1967	308-321
PIEMONTESE F., Scienza e filosofia	19	1966	34-41
PIGHI G.B., rec. a B. Prete, Con Dio (Rovigo 1949)	3	1950	125
PILASTRO M., O.P., rec. a G. Flores d'Arcais, Studi pedagogici (Padova 1951)	5	1952	202
PILASTRO M., O.P., Rivista delle riviste	5	1952	211-213
PIO XII, La costituzione apostolica «Munificentissimus Deus»	3	1950	377-390
PIROLA G., Intervento (nel dibattito del VII convegno dell'ADIF)	33	1980	317-351
PISANI A., rec. a B. Moroncini, Il discorso e la cenere (Napoli 1988)	42	1989	219-221
PISANI A., rec. a G. Forbes, Languages of possibility (Oxford 1989)	3	1990	219-221
PISANI A., rec. a H.I. Brown, Rationality (London - New York 1988)	43	1990	105-107
PISANI A., rec. a J. Allwood - L.G. Andersson - O. Dahl, Logic in linguistic (Cambridge 1977)	31	1978	250-251
PISANI A., rec. a J. Heale, Fact and Meaning (Oxford 1989)	43	1990	456-458
PISANI A., rec. a N. Grana, Filosofia della logica (Napoli 1982)	35	1982	484-486
PISANTI M., Segnalazioni bibliografiche	39	1986	499-500
PISCIONE E., A proposito dell'amore mistico in Raimondio Lullo	36	1983	88-92
PISCIONE E., Bern. di Chiarav. e T. d'Aq. di fronte al probl. dell'amore: due posiz. antitetiche o complem.?	36	1983	405-414
PISCIONE E., Fra «kratos» e «peisis». La funzione della legge in Platone	45	1992	53-62
PISCIONE E., Il primato dell'amicizia nella filosofia antica	37	1984	377-395
PISCIONE E., Linee per un'interpretazione filosofica dell'epistolario di Eloisa e Abelardo	40	1987	191-196

PISCIONE E., rec. a A. Cristaldi, Scritti filosofici e carteggio con B.Croce (Napoli 1996)	50	1997	496-497
PISCIONE E., rec. a F. Ventorino, Moralità e felicità. Apunti di etica (Faenza 1995)	49	1996	475-477
PISCIONE E., rec. a G. Marcel, Il problema pirandelliano, a c. di S. Cristaldi (Padova 1984)	38	1985	100-102
PISCIONE E., rec. a M. Negro, Oltre le apparenze. La filos. della perc. di R.M.Chisholm (Milano 1995)	48	1995	485-486
PISCIONE E., rec. a S. Azzaro, Storia e politica in Fichte (Milano 1993)	48	1995	122-123
PISCIONE E., Spunti apologetici nella polemica rosminiana con Foscolo	42	1989	71-75
PISCIONE E., Stato, eticità e religione in Edith Stein	38	1985	199-202
PISCOPIELLO L., rec. a P.F. Quarta, A.Guzzo e la sua scuola (Urbino 1976)	31	1978	238-241
PITITTO R., Comprensione del 'sacro': Esperienza religiosa e analisi linguistica	36	1983	20-39
PITITTO R., rec. a F.D'Onofrio, Il dolore. Fisiopatologia e valori (Napoli 1989)	43	1990	80-83
PITTAU M., L'insegnamento della filosofia nei nuovi licei	18	1965	232-236
PIZZATI FERLITO A.L., rec. a G. Penzo, F. Nietzsche. Il divino come polarità (Bologna 1975)	29	1976	476-477
PIZZORNI R., O.P., Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto	8	1955	486-496
PIZZORNI R., O.P., Il vero concetto del diritto naturale	7	1954	289-300
PIZZORNI R., O.P., La religione nell'adolescente	8	1955	64-69
PIZZORNI R., O.P., rec. a G.Del Vecchio, La verità nella morale e nel diritto (Roma 1952)	6	1953	234-238
PIZZORNI R., O.P., rec. a G.Del Vecchio, Lo Stato (Roma 1953)	7	1954	234-238
PIZZORNI R., O.P., rec. a R.Garrigou-Lagrange O.P., La sintesi tomista (Brescia 1953)	7	1954	413-415
PIZZORNI R., O.P., Rivista delle riviste	7	1954	116-120
PIZZORNI R.M., O.P., Dio fondamento ultimo della morale e del diritto	49	1996	435-448
PIZZORNI R. (M.), O.P., Diritto naturale e diritto positivo	13	1960	528-550
PIZZORNI R. (M.), O.P., Giustizia e «carità» nel pensiero greco-romano (I)	45	1992	233-278
PIZZORNI R.(M.), O.P., Giustizia e «carità» nel pensiero greco-romano (II)	46	1993	121-179
PIZZORNI R.M., O.P., Giustizia e carità nella dottrina dei Padri (I)	46	1993	361-406
PIZZORNI R.M., O.P., Giustizia e carità nella dottrina dei Padri (II)	47	1994	249-311
PIZZORNI R.M., O.P., I principali precetti della legge e ' del diritto naturale (I)	10	1957	91-102
PIZZORNI R.(M.), O.P., I principali precetti della legge e del diritto naturale (II)	10	1957	360-366

PIZZORNI R.M., O.P., Il diritto naturale fondam. e criterio di giustizia del diritto positivo e della sua obbligatorietà	37	1984	285-300
PIZZORNI R.M., O.P., La filosofia del diritto	16	1963	144-153
PIZZORNI R. (M.), O.P., Sul diritto alla resistenza	14	1961	333-340
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a A.M. Abate, Il matrimonio nell'attuale legislaz. canonica (Roma-Brescia 1982)	35	1982	490-491
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a A.M. Abate, O.P., Il matrimonio nella nuova legislazione canonica (Brescia 1985)	38	1985	237-238
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a A. Mercatali, La persona umana. Principi teor. e aspetti metod. (Brescia 1980)	35	1982	119-120
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a A. Mercatali, La promoz. della persona nei docum. conciliari (Brescia 1971)	35	1982	119-120
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a A. Perotto O.P., Fede ed esistenza (Roma s.d.)	16	1963	496-498
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a A. Piolanti, Eucaristia (Roma 1957)	12	1959	369-371
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a A. Piolanti, I sacramenti (Firenze 1956)	12	1959	226-227
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a A. Piolanti, Il mistero eucaristico, 2 ed. (Firenze 1958)	12	1959	225-226
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a AA.VV., Homo loquens. Uomo e linguaggio... (Bologna 1989)	43	1990	466-467
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a AA.VV., Persona, verità e morale. Atti... (Roma 1987)	43	1990	463-465
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a B. Giordano di Sassonia O.P., Lettere ad anime consacrate (Roma s.d.)	17	1964	436-438
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a B. Mondin, I valori fondamentali. Definiz. e classificaz. dei valori (Roma 1985)	40	1987	233-234
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a B. Mondin, Il pensiero di Agostino. Filosofia-teologia-cultura (Roma 1988)	41	1988	336-338
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a B. Mondin, Scienze umane e teologia (Roma 1988)	43	1990	465-466
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a C. Carbone, Breve storia della Chiesa (Roma 1956)	9	1956	557-558
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a C. Carbone, La dottrina cristiana, 5 vv. (Roma s.d.)	9	1956	555-556
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a C. Carbone-A.Roncuzzi, Piccolo diz. della dottr. cristiana (Roma 1953)	9	1956	116-117
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a C. Fabro, Breve introduzione al tomismo (Desclée 1960)	15	1962	311-312
PIZZORNI R. (M.), O.P., rec. a C. Fabro, L'anima. Introd. al problema dell'uomo (Roma 1955)	9	1956	242-244
PIZZORNI R. (M.), O.P., rec. a R. Spiazzi O.P., P. Mariano Cordovani..., 2 vv. (Roma 1954)	9	1956	245-247
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a C. Marracino, Il pensiero polit. del Medioevo crist. e l'Europa (Roma 1960)	14	1961	199-200

PIZZORNI R.M., O.P., rec. a C. Riccardi, C.M., Il messaggio di S.Caterina da Siena..., 2 ed. (Roma 1988)	41	1988	338-339
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a C. Skalicky, Alle prese con il sacro. La religione nella ric. scient. mod. (Roma 1982)	39	1986	127-128
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a C. Spicq O.P., Carità e libertà secondo il N.T. (Roma s.d.)	16	1963	496-498
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a D. Composta, Filosofia del diritto, II (Roma 1994)	47	1994	238-239
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a D. Composta, Lavoro e liberazione (Rovigo 1978)	31	1978	379
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a D. Composta, Natura e ragione... (Zuerich-Roma 1971)	25	1972	256-258
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a D. Composta, Teologia del diritto nat. (Brescia 1972)	27	1974	240-241
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a D. Grasso S.J., Gesù Cristo e la sua opera (Roma 1956)	9	1956	556-557
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a D. Spada, L'uomo in faccia a Dio (Imola 1983)	39	1986	126-127
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a D. Spada, La fede dei Padri (Roma 1985)	39	1986	126-127
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a Discorsi di S.S.Pio XII agli educatori ed ai giovani (Roma 1956)	9	1956	553-554
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a E. Ciuffa, Fontana Candida (Roma 1963)	17	1964	436-438
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a E. Paresce, La problematica storica della filosofia del diritto (Firenze 1952)	10	1957	142-146
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a E. Zoffoli, Principi di filosofia (Roma 1988)	42	1989	110-111
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a Fabro C. (a c.), Storia della filosofia, 2 ed. (Roma 1959)	14	1961	196-198
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Ambrosetti, Diritto naturale cristiano. Profili di metodo..., 2 ed. (Milano 1985)	39	1986	475-476
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Ambrosetti, Razionalità e storicità del diritto (Milano 1953)	9	1956	113-115
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Arrighi (a c.), Dio (Roma 1965)	19	1966	253-255
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Arrighi O.P., Il creatore del cielo e della terra (Brescia 1960)	14	1961	532-533
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Arrighi O.P., rec. a Cristo tra i lontani (Torino 1961)	14	1961	374-375
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Ceriani, Introduzione alla teologia pastorale (Roma 1961)	14	1961	533-534
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Del Vecchio, Critica del materialismo st., 2 ed. (Roma 1964)	20	1967	273-274
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Del Vecchio, Diritto ed economia, 2 ed. (Roma 1954)	8	1955	232-233
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Del Vecchio, Diritto naturale e unità europea (Milano 1958)	13	1960	282-283

PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Del Vecchio, Diritto, Stato e politica, 2 ed. (Roma 1966)	20 1967 273-274
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Del Vecchio, Dispute e conclus. sul diritto nat., 2 ed. (Roma 1953)	8 1955 234-235
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Del Vecchio, Dispute e concl. sul diritto nat., 3 ed. (Roma 1966)	20 1967 273-274
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Del Vecchio, Essenza del diritto naturale, 2 ed. (Roma 1954)	8 1955 524
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Del Vecchio, Evoluzione ed involuz. nel diritto, 3 ed. (Roma s.d.)	8 1955 523-524
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Del Vecchio, Lezioni di filosofia del diritto (Milano 1965)	20 1967 273
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Del Vecchio, Materialismo e psicol. storico, 2 ed. (Roma 1953)	8 1955 233-234
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Del Vecchio, Parerga (I). Saggi filosofici e giur. (Milano 1961)	20 1967 273-274
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Del Vecchio, Presuppos., concetto e princ. del diritto... (Milano 1959)	15 1962 169-170
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Del Vecchio, Studi su la guerra e la pace (Milano 1959)	15 1962 170
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Del Vecchio, Studi sul diritto, 2 vv. (Milano 1958)	15 1962 168-169
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Del Vecchio, Studi sullo Stato (Milano 1958)	13 1960 283-284
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Di Napoli, Storia della filosofia per i licei (Torino 1958)	14 1961 198-199
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Lucini, Elementi di filosofia sociale (Pavia 1960)	16 1963 177-178
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a G. Lucini, Il fine dello Stato e la sua funzione sussidiaria (Pavia 1958)	16 1963 177-178
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a H.L. Mareschal O.P., Il mistero di Maria SS.ma (Roma s. d.)	16 1963 496-498
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a I. Duesberg O.S.B., Aspetti biblici di Israele (Roma s.d.)	17 1964 436-438
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a Il messaggio sociale di Pio XII (Roma 1955)	9 1956 115-116
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a J.M. Finnis, Legge naturale e diritti naturali (Torino 1996)	50 1997 248-249
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a J.M. Perrin O.P., Nel segreto del Padre (Roma 1961)	14 1961 530-532
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a L. Bellofiore, La dottrina della Provvidenza in G.B. Vico (Padova 1962)	16 1963 323-324
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a L. Bellofiore, La dottrina del diritto nat. in G.B. Vico (Milano 1955)	8 1955 649-651
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a L. Civardi e P. Pavan, Il lavoro (Roma 1963)	16 1963 494-496
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a L.J. Callens O.P., Il mistero della nostra intimità con Dio (Roma 1962)	16 1963 496-498

- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a L.M. Macali O.M.F.Cv., Elem. di teologia mor.per laici, I (Padova 1953) 9 1956 554-555
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a L.M. Macali O.F.M. Cv., Elem. di teologia mor.per laici, II (Padova 1959) 14 1961 375-377
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a L. Mendizàbal S.J., In corde Jesu (Roma s. d.) 16 1963 496-498
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a L.Prenna, Dall'essere all'uomo. Antropologia dell'educazione nel pensiero rosminiano (Roma 1979) 33 1980 501-502
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a Leclercq - Lucini, La politica (Pavia 1960) 16 1963 178-179
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a M.L. Dumeste O.P., La spiritualità dei profeti d'Israele (Roma 1964) 17 1964 436-438
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a M.M. Philipon O.P., La Trinità nella mia vita (Roma 1961) 14 1961 530-532
- PIZZORNI R.(M.), O.P., rec. a P. Calligaris, Politica e morale nell'opera di L.Sturzo (Udine 1973) 27 1974 247-248
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a P. De Luca, La sovranità degli Stati nella com. dei popoli (Padova 1956) 9 1956 551-553
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a P. Lippini O.P., La spiritualità domenicana, 2 ed. (Bologna 1958) 12 1959 508-509
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a P.M. Paluzzi O.P., «Benesse-re economico senza marxismo»... (Firenze s.d.) 12 1959 372-373
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a P.M. Paluzzi O.P., La predicazione domenicana (Firenze 1956) 12 1959 371-372
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a P. Paschini e V. Monachino (a c.), I papi nella storia (Roma 1961) 16 1963 175-177
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a P. Testini, Archeologia cristiana (Roma 1958) 12 1959 507-508
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a P. Valori, L'esperienza morale... (Brescia 1971) 25 1972 247-249
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a Pensieri dal magistero di Giov. Paolo II... (Roma 1989) 43 1990 467
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a R. Omez O.P., Eterna giovinezza (Roma s.d.) 16 1963 496-498
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a R. Spiazzi (a c.), Codice sociale della Chiesa (Bologna 1988) 42 1989 467-468
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a R. Spiazzi O.P., Il Rosario nella vita spirituale (Roma 1961) 14 1961 530-532
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a R. Spiazzi, Principi di etica sociale (Bologna 1989) 42 1989 467-468
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a S. Maggiolini, La predicazione nella vita della Chiesa (Brescia 1961) 15 1962 550-551
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a U. Degl'Innocenti O.P., Cristo nella teologia di S.Tommaso (Rovigo 1958) 12 1959 505-507
- PIZZORNI R.M., O.P., rec. a W. Cesarini Sforza, Filosofia del diritto (Milano 1955) 8 1955 524-525

PIZZORNI R.M., O.P., rec. a W. Cesarini Sforza, Guida allo studio della filosofia del diritto, 4 ed. (Roma 1955)	8	1955	525
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a Z. Suchecki, La cremazione nel diritto can. e civ. (Città del Vat. 1995)	50	1997	497-498
PIZZORNI R.M., O.P., rec. a Z. Suchecki, La massoneria nelle dispos. del CIC... (Città del Vat. 1997)	50	1997	497-498
PIZZORNI R.M., O.P., Segnalazioni bibliografiche	38	1985	247-256
PIZZORNI R.M., O.P., Segnalazioni bibliografiche	39	1986	248
PIZZORNI R.M., O.P., Segnalazioni bibliografiche	40	1987	244-245
PIZZORNI R.M., O.P., Segnalazioni bibliografiche	42	1989	238-239
PIZZORNI R.M., O.P., Segnalazioni bibliografiche	42	1989	475
PIZZORNI R.M., O.P., Segnalazioni bibliografiche	43	1990	113-116
PIZZORNI R.M., O.P., Segnalazioni bibliografiche	43	1990	469-475
PIZZORNI R.M., O.P., Segnalazioni bibliografiche	45	1992	224-229
PIZZORNI R.M., O.P., Segnalazioni bibliografiche	46	1993	352-360
PIZZORNI R.M., O.P., Segnalazioni bibliografiche	50	1997	367-378
PIZZORUSSO R. - Galantino N., rec. a P. Pifano, Su Kafka (Napoli 1990)	43	1990	453-454
PIZZUTI G.M., Bonhoeffer «interprete» di Barth	38	1985	427-453
PIZZUTI G.M., Per una interpretaz. storicizzata di T. d'Aq. Senso e limiti di una prospettiva	29	1976	429-464
PIZZUTI G.M., Vent'anni dal Concilio. Riflessioni filosofiche sui 'Sentieri interrotti' della teologia cattolica	39	1986	129-144
PLACELLA V., Dante e l'esegesi medievale	42	1989	171-193
PLACELLA V., rec. a M. De Rosa, Dante e il padre ideale (Napoli 1990)	44	1991	226-228
POLI C., O.P., «Opera omnia Giuseppe Toniolo». «L'odierno problema sociologico»	1	1948	421-427
POLI C., O.P., Congressi internazionali di sociologi in Italia	12	1959	613-616
POLI C., O.P., Notizie di cronaca	1	1948	482-484
POLI C., O.P., rec. a G. Toniolo, Democrazia cristiana, 2 vv. (Roma 1952)	5	1952	464-466
POLI O.C., O.P., «Socializzazione e persona umana» alla settimana sociale dei cattolici in Francia	13	1960	589-597
POPPI A., Intervento (sulla rel. di G. Di Napoli)	21	1968	63-64
POPPI A., Osservazioni sui limiti di una filosofia seminariaistica	21	1968	219-221
POSSENTI V., Contemplazione evangelica e storia. La lezione di Jacques e di Raïssa Maritain	37	1984	313-319
POSSENTI V., Fede e politica (i casi di G. Girardi, di F. Rodano e del «rodanismo»)	33	1980	155-177
POSSENTI V., Fede e storia. Rapporti tra ordine naturale e ordine soprannaturale	32	1979	438-457
POSSENTI V., Il metodo della «teologia della liberazione» e le scienze sociali	41	1988	405-427
POSSENTI V., Struttura dell'azione e compito pubblico del cristianesimo. Dottrina sociale della Chiesa e teologia della liberazione a confronto	43	1990	21-39

POSTIGLIONE C., rec. a A. Crocco, <i>Antitradizione e metodologia filosofica</i> in Abelardo (Napoli 1971)	25	1972	244-247
POZZO G.M., <i>Il naturalismo e la mortificazione dell'uomo</i>	27	1974	155-158
POZZO G.M., <i>Il senso dell'umanesimo (Risposta al naturalismo contemporaneo)</i>	33	1980	79-85
POZZO G.M., <i>Il tecnicismo e le sue aporie</i>	23	1970	460-464
POZZO G.M., <i>L'atomismo e la spersonalizzazione (Ancora a proposito del naturalismo contemp.)</i>	31	1978	305-313
POZZO G.M., <i>Naturalismo e progressismo, oggi</i>	35	1982	412-423
POZZO G.M., <i>Note sulla crisi dell'unità del sapere</i>	34	1981	354-356
POZZO G.M., <i>Per una filosofia umanistica della storia</i>	29	1976	65-72
POZZO G.M., rec. a C. Scilironi, <i>Ontologia e storia del pensiero di E. Severino</i> (Abano Terme 1980)	34	1981	228-229
POZZO G.M., rec. a E. Riondato, <i>Ricerche di filosofia morale, II</i> (Padova 1978)	32	1979	213-214
POZZO G.M., rec. a G. Penzo, F. Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana (Bologna 1976)	31	1978	369-370
POZZO G.M., rec. a M. Gentile, <i>Storia della filosofia, 3 vv.</i> (Padova 1970-1971)	27	1974	114-116
POZZO G.M., rec. a P. Faggiotto, <i>Il problema della metafisica nel pensiero moderno. Parte II: Leibniz - Berkeley - Hume</i> (Padova 1975)	31	1978	98-99
POZZO G.M., rec. a V. Milanesi, <i>Un intellettuale non 'organico': Vailati...</i> (Padova 1979)	34	1981	213-214
POZZO G.M., rec. a V. Stella, <i>Il giudizio su Croce...</i> (Pescara 1971)	27	1974	239-240
PRECCHIA A., rec. a F. Molinario, <i>La rivoluzione proletaria di P.P. Parzanese</i> (Milano 1976)	29	1976	368-370
PREDONZAN L., rec. a P. Zovatto, Mons. A. Santin e il razzismo nazif. a Trieste... (Quarto d'Alt. 1977)	31	1978	112
PREDONZANI M., rec. a <i>Ricerche religiose del Friuli e dell'Istria, I</i> (s.l. e s.d.)	35	1982	120 e 127
PRESTIPINO C.A., <i>Annotazioni sull'evoluzionismo radicale</i>	50	1997	337-342
PRETE B., O.P., <i>Aspetti recenti del problema sul primo peccato</i>	3	1950	273-286
PRETE B., O.P., <i>Bibbia e teologia</i>	5	1952	277-289
PRETE B., O.P., <i>Fondamenti biblici del dogma dell'Immacolata</i>	7	1954	431-469
PRETE B., O.P., <i>I principi esegetici di S. Agostino</i>	8	1955	552-594
PRETE B., O.P., <i>Indagine esegetica e teologia sistematica</i>	17	1964	68-89
PRETE B., O.P., <i>La sintesi cristologica del prologo giovanneo</i> (Giov.I, 1-18)	4	1951	478-487
PRETE B., O.P., <i>Lettera della Pontificia commissione per gli studi biblici</i>	1	1948	253-259
PRETE B., O.P., <i>Notizie di cronaca</i>	1	1948	462-466
PRETE B., O.P., <i>Progresso e perfezione dell'uomo secondo la Bibbia</i>	18	1965	125-134

PRETE B., O.P., rec. a F.M. Braun O.P., L'opera di Padre Lagrange (Brescia 1949)	3	1950	111-113
PRETE B., O.P., rec. a P.F. Ceuppens O.P., De Incarnatione (Torino-Roma 1950)	4	1951	403
PRETE B., O.P., rec. a R. Guardini, L'essenza del cristianesimo (Brescia 1950)	3	1950	317-318
PRETE B., O.P., Un opuscolo recente su Gesù Cristo	2	1949	489-492
PRETE B., O.P., Unione dei cristiani ed unità della Chiesa	16	1963	18-39
PRETE B., P. Giacomo Vosté	2	1949	384-386
PRETE B., rec. a F. Ceuppens O.P., De mariologia biblica (Torino - Roma 1948)	2	1949	119-120
PRETE B., rec. a G. Duncker O.P., Compend. grammaticae ling. hebr. biblicae (Romae 1948)	2	1949	132-133
PRETE B., rec. a La Sacra Bibbia: Daniele, a c. di G. Rinaldi (Torino 1947)	2	1949	311
PRETE B., rec. a Le Epistole Cattoliche, a c. di P. De Ambroggi (Torino 1948)	2	1949	311-312
PREZIOSO F.A., A proposito della «Fenomenologia di Husserl»	28	1975	219-228
PREZIOSO F.A., Analisi del trattato kantiano «I progressi della metafisica»	33	1980	129-154
PREZIOSO F.A., Analisi dell'ontologia fenomenologica di Sartre	30	1977	78-91
PREZIOSO F.A., Critica di alcune teorie filosofiche di S. Bonaventura e di S. Tommaso nell'«Ordinatio» di Duns Scoto	27	1974	473-480
PREZIOSO F.A., I primi principi della conoscenza in Kant	25	1972	5-33
PREZIOSO F.A., I primi principi della conoscenza nei filosofi anteriori a Kant	24	1971	385-406
PREZIOSO F.A., Il nominalismo ambiguo di Pietro Aureolo	25	1972	265-299
PREZIOSO F.A., Il problema dell'«esistenza d'altri» in Sartre	35	1982	67-91
PREZIOSO F.A., Immagine, coscienza ed io in Sartre	29	1976	206-217
PREZIOSO F.A., L'analitica esistenziale nella filosofia di Martin Heidegger	36	1983	137-156
PREZIOSO F.A., L'interpretazione heideggeriana della «Critica della ragion pura» di Kant	32	1979	129-167
PREZIOSO F.A., rec. a A. Crocco, L'«itinerarium» filosofico di S. Agostino (Napoli 1975)	28	1975	504-505
PREZIOSO F.A., rec. a A. Crocco, Gioacchino da Fiore e gioacchinismo, 2 ed. (Napoli 1976)	29	1976	235-237
PREZIOSO F.A., rec. a A. Crocco, Introduzione a Boezio, 2 ed. (Napoli 1975)	28	1975	248-249
PRINI P., Tradizione e rivoluzione (XXVII convegno di Gallarate)	25	1972	458-461
PROPATI G., S.J., La visione etica di Paul Ricoeur	28	1975	393-397
PROTO PISANI M.L., Il XVII congresso nazionale di filosofia	8	1955	368-372

PUCCI DE SIMONE L., Il problema della comunicazione nel pensiero contemporaneo	17	1964	217-230
PUCCI DE SIMONE L., La fenomenologia dell'incontro	18	1965	342-357
PUCCI DE SIMONE L., rec. a N. Petruzzellis, I valori dello spirito e la consc. storica..., 3 ed. (Napoli 1965)	19	1966	513-515
PUCCI DE SIMONE L., rec. a N. Petruzzellis, Maestri di ieri (Napoli 1970)	24	1971	226-228
QUATTROCCHI P., Bilancio dell'empirismo contemp. al XXIV Congr. naz. di filosofia...	27	1974	79-90
QUATTROCCHI P., L'interpretazione del cristianesimo nel pensiero di Kant	26	1973	185-201
QUATTROCCHI P., L'opera ecclesiologica di Yves M.-J. Congar	23	1970	5-25
QUATTROCCHI P., Riandando alle giornate di Varna su la «scienza, la tecnica e l'uomo»	28	1975	49-6
R.T., Rivista delle riviste	6	1953	253-255
R.V., Rivista delle riviste	1	1948	303-312
RAHNER K., S.J., Pluralismo e dialogo	19	1966	137-149
RAINONE A., Osservazioni sulla plausibilità dell'individualismo metodologico	41	1988	55-69
Redazione (La), A proposito di un centenario	22	1969	5-7
Redazione (La), A ricordo di due centenari	8	1955	541-542
Redazione (La), Deiparae Immaculatae... Prefazione	7	1954	427-430
Redazione (La), Il P. Maestro Marcolino Daffara O.P.	5	1952	353-357
Redazione (La), In margine al centenario dantesco	18	1965	465
Redazione (La), Presentazione (degli Atti del I convegno nazionale dell'ADIF)	21	1968	5-8
Redazione (La), Presentazione (degli Atti del II convegno dell'ADIF)	22	1969	267
Redazione (La), Una iniziativa di grande attualità	20	1967	4
(Redazione), Alcune nuove riviste	3	1950	375-376
(Redazione), Attualità librerie	3	1950	174-176
(Redazione), Comunicazioni	4	1951	96
(Redazione), Elenco dei partecipanti al convegno (di Napoli 1967) e soci dell'ADIF	21	1968	286-288
(Redazione), Elenco dei partecipanti al convegno e soci dell'ADIF	22	1969	605-608
(Redazione), Elenco delle riviste che arrivano alla nostra Redazione	1	1948	485-486
(Redazione), Il Centro Italiano di Studi Scientifici Filosofici e Teologici	9	1956	129-130
(Redazione), Il II congresso mariologico internazionale. Roma 24-28 ottobre 1954	7	1954	602-605
(Redazione), Indice generale delle prime dieci annate della rivista «Sapienza» (1948-1957)	10	1957	512-524

(Redazione), Indice generale delle prime venti annate della

Rivista «Sapienza» (1948-1967)	20	1967	516-541
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	1	1948	487-488
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	2	1949	387-388
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	3	1950	173-174
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	3	1950	373-374
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	4	1951	192
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	4	1951	288
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	4	1951	420
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	4	1951	552
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	5	1952	119-120
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	5	1952	216
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	5	1952	481-482
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	6	1953	152
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	6	1953	256
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	6	1953	515-516
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	7	1954	124
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	7	1954	256
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	7	1954	629-630
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	8	1955	115-116
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	8	1955	411-412
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	8	1955	540
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	8	1955	664
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	9	1956	287-288
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	9	1956	432
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	9	1956	576
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	10	1957	160
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	10	1957	304
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	11	1958	108
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	11	1958	212
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	11	1958	344
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	11	1958	460
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	12	1959	384
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	12	1959	661-662
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	13	1960	319-320
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	13	1960	487-488
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	13	1960	631
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	14	1961	210-211
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	14	1961	392-393
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	14	1961	550
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	15	1962	179
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	15	1962	345-346
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	15	1962	809-810
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	16	1963	198-199
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	16	1963	502-503
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	17	1964	166-167
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	17	1964	289-290
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	17	1964	442-443

(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	17	1964	565
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	18	1965	123
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	18	1965	379
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	19	1966	131
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	19	1966	259
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	19	1966	382-383
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	19	1966	523
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	20	1967	138-140
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	20	1967	280-281
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	20	1967	424
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	20	1967	554
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	21	1968	417
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	21	1968	541
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	22	1969	259
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	22	1969	609-612
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	23	1970	109-113
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	23	1970	244
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	23	1970	372-373
(Redazione), Libri pervenuti alla Redazione	23	1970	496-497
(Redazione), Libri pervenuti alla redazione	8	1955	252
(Redazione), Libri presentati alla rassegna di testi e monografie filosofiche (Napoli 1967)	21	1968	289-304
(Redazione), Notiziario	6	1953	150-152
(Redazione), Notiziario	6	1953	510-512
(Redazione), Notiziario	8	1955	114-115
(Redazione), Notiziario	10	1957	394-404
(Redazione), Notiziario: Istituzione e statuto del «Centro Italiano di Studi e di Relazioni Culturali»	15	1962	803-808
(Redazione), Notizie	5	1952	215-216
(Redazione), Notizie	29	1976	121
(Redazione), Notizie di cronaca	4	1951	417-419
(Redazione), Notizie di cronaca. Il III congresso tomistico internazionale	3	1950	524-536
(Redazione), Perché questo fascicolo della Rivista (= Esigenze della fede e metafis. Lineam. di un dibattito)	42	1989	243-244
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	24	1971	123-126
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	24	1971	246-250
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	24	1971	381-382
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	24	1971	504-508
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	25	1972	125-127
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	25	1972	260-262

(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	25	1972	383-386
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	25	1972	514-515
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	26	1973	127-129
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	26	1973	254-259
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	27	1974	124-127
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	27	1974	249-253
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	27	1974	502-506
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	28	1975	120-126
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	28	1975	251-255
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	28	1975	512-516
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	29	1976	122-127
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	29	1976	246-248
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	29	1976	371-373
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	29	1976	488-492
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	30	1977	123-126
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	30	1977	252-255
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	30	1977	377-379
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	30	1977	492-499
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	31	1978	123-127
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	31	1978	380-384
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	31	1978	506-508
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	32	1979	122-127
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	32	1979	249-254
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	32	1979	378-382

(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	32	1979	504-508
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	33	1980	120-126
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	33	1980	249-255
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	33	1980	381-383
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	33	1980	503-508
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	34	1981	245-253
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	34	1981	379-383
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	34	1981	505-508
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	35	1982	121-127
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	35	1982	249-255
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	35	1982	376-383
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	35	1982	503-508
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	36	1983	121-127
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	36	1983	251-256
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	36	1983	378-384
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione (con schede bibliografiche)	36	1983	501-508
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione	31	1978	252-255
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione	37	1984	125-128
(Redazione), Pubblicazioni pervenute alla Redazione	37	1984	374-376
(Redazione), rec. a C.Héris, Il mistero di Dio (Brescia 1950)	4	1951	77
(Redazione), Rivista delle riviste	2	1949	161-163
(Redazione), Rivista delle riviste	2	1949	365-366
(Redazione), Rivista delle riviste	3	1950	351-354
(Redazione), Rivista delle riviste	4	1951	92-95
(Redazione), Rivista delle riviste	4	1951	191
(Redazione), Rivista delle riviste	4	1951	287-288
(Redazione), Rivista delle riviste	4	1951	412-416
(Redazione), Rivista delle riviste	4	1951	545-548
(Redazione), Rivista delle riviste	5	1952	117-118
(Redazione), Rivista delle riviste	5	1952	213-214
(Redazione), Rivista delle riviste	5	1952	477

(Redazione), Rivista delle riviste	6	1953	128-149
(Redazione), Rivista delle riviste	7	1954	122-123
(Redazione), Rivista delle riviste	9	1956	280-286
(Redazione), Rivista delle riviste	9	1956	559-572
(Redazione), Riviste per il clero	5	1952	120
(Redazione), Segnalazioni librerie	5	1952	478
REDIGONDA A., Una nuova vita di S. Tommaso	1	1948	278-279
REGINA U., rec. a A. Guzzo, Storia della filosofia e della civiltà per saggi, 3 vv. (Padova 1973)	30	1977	116-118
REGINA U., rec. a A. Guzzo, Storia della filosofia e della civiltà, vv. 4-6 (Padova 1974)	30	1977	245-248
REGINA U., rec. a A. Savignano, Psicologismo e giudizio filosofico in M. Heidegger, X. Zubiri, J. Maréchal (Padova 1976)	33	1980	104-106
REGINA U., rec. a M. Micheletti, Il pensiero relig. di J. Smith... di Cambridge (Padova 1976)	33	1980	238-240
RIBOLDI P., O.P., rec. a A. Guidetti, L'apologia di Gesù nei Vangeli, 4 vv. (Milano 1953-1956)	10	1957	147-148
RICCI F., rec. a G. Siri, I: La giovinezza della Chiesa..., II: Il primato della verità... (Pisa 1983/84)	38	1985	230-231
RICCI F., rec. a R. Garrigou-Lagrange O.P., Le tre età della vita interiore, 4 vv. (Roma 1984)	39	1986	486-487
RICCI F., Segnalazioni bibliografiche	38	1985	254
RICCIO S., Etica e diritto penale nella filosofia attualistica	43	1990	411-425
RICCIO S., Francesco Vito. Economia e personalismo	45	1992	191-204
RICOEUR P., Le problème du fondement de la morale	28	1975	313-337
RIGOBELLO A., Automatismo, automazione e problemi umani nel mondo del lavoro	12	1959	71-77
RIGOBELLO A., Fondazione non storicistica della «contemporaneità» della storia	9	1956	462-468
RIGOBELLO A., Il pensiero di P.B. D'Amore. Difesa della metafisica e comprensione della condizione umana	49	1996	187-194
RIGOBELLO A., Il problema filosofico dell'antropologia (XXXI convegno di Gallarate)	30	1977	43-45
RIGOBELLO A., L'itinerario speculativo dell'antiumanesimo	10	1957	52-70
RIGOBELLO A., La intenzionalità ontologica della conoscenza in A. Rosmini	8	1955	621-625
RIGOBELLO A., Le «Opere complete» di Michele Federico Sciacca	11	1958	424-427
RIGOBELLO A., Libertà, valore, significato	13	1960	116-123
RIGOBELLO A., Orizzonte fenomenologico e problema metafisico in S. Tommaso	34	1981	19-36
RIGOBELLO A., rec. a L. Sartori, Teologia della storia (Padova 1956)	12	1959	221-223
RIMEDIO A., Fedeltà e infedeltà tra Dio e uomo nell'«Empedokles» di F. Hoelderlin	35	1982	424-448
RIMEDIO A., rec. a B. Salmona, Filosofia e ragione (Milano 1984)	38	1985	373

RIMEDIO A., rec. a B. Salmona, <i>Interrogarsi su Dio</i> (Roma 1989)	43 1990 230-231
RIMEDIO A., rec. a B. Salmona, <i>Itinerari di cultura contemporanea</i> (Milano 1981)	35 1982 358-359
RIMEDIO A., rec. a B. Salmona, <i>La spiritualità dell'antica Grecia</i> (Roma 1986)	40 1987 343-344
RIMEDIO A., rec. a Q.S.F. Tertulliano, <i>La preghiera</i> , a c. di A. Intagliata (Cavallermaggiore 1992)	46 1993 107-109
RIMEDIO A., <i>Rivoluzione e metanoia nell'«Yperion» di F. Hoelderlin</i>	33 1980 459-487
RINDONE E., <i>Intervento (nel dibattito del VII convegno dell'ADIF)</i>	33 1980 329
RINDONE E., rec. a A. Cavadi, J. Maritain <i>fra moderno e post-moderno...</i> (Palermo 1987)	41 1988 231-232
RINDONE E., rec. a J. de Finance, <i>Au-delà de tout. Per un Dio senza antropomorf. Saggio filos.</i> (Palermo 1984)	37 1984 241-242
RIVERSO E., <i>Aporie e difficoltà del positivismo logico</i>	6 1953 72-84
RIVERSO E., <i>Epistemologia, epistemologia genetica e implicanze filosofiche</i>	10 1957 419-460
RIVERSO E., <i>Il problema della conoscenza nell'empirismo di C.D. Broad</i>	14 1961 411-440
RIVERSO E., <i>Il valore della logica in Edmund Husserl</i>	13 1960 251-256
RIVERSO E., <i>Insufficienza del positivismo logico</i>	7 1954 180-202
RIVERSO E., <i>L'esistenzialismo teologico di Karl Barth</i>	9 1956 370-382
RIVERSO E., <i>La filosofia della scienza e i limiti dello scien- tismo</i>	12 1959 287-323
RIVERSO E., <i>Logica e metafisica in Roberto Pavese</i>	16 1963 107-129
RIVERSO E., <i>Neoiluminismo, neorazionalismo e trascen- dentalismo della prassi</i>	8 1955 18-46
RIVERSO E., <i>Problematica del protestantesimo attuale: la Bibbia</i> (Bultmann, Barth, Cullmann)	14 1961 47-62
RIVERSO E., <i>Problematica della filosofia odierna</i>	9 1956 33-44
RIVERSO E., rec. a A. Guy, <i>El pensamiento filosofico de Fray Luis de Leon</i> (Madrid 1960)	14 1961 365-366
RIVERSO E., rec. a A. Guy, <i>Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui</i> , 2 vv. (Toulouse 1956)	11 1958 454-456
RIVERSO E., rec. a E. Oggioni, <i>Ragione e società. Studi sul pensiero contemp.</i> (Bologna 1962)	16 1963 306-309
RIVERSO E., rec. a J. Hamer O.P., <i>Karl Barth. L'occasio- nalisme théologique de K. Barth</i> (Paris 1949)	6 1953 238-240
RIVERSO E., rec. a N. Petruzzellis, <i>I problemj della peda- gogia come scienza filosofica</i> (Napoli 1961)	16 1963 179-181
RIVERSO E., rec. a N. Petruzzellis, <i>Il pensiero pedagogico di G.F. Herbart</i> , 3 ed. (Napoli 1961)	16 1963 305-306
RIVERSO E., rec. a N. Petruzzellis, <i>La scuola del preado- lescente</i> (Napoli 1961)	15 1962 157-159
RIVERSO E., rec. a N. Petruzzellis, <i>Storia della filosofia</i> , 3 vv. (Milano - Messina 1961)	15 1962 159-160

RIVERSO E., rec. a R. Lazzarini, <i>Intenzionalità e istanza metafisica</i> (Roma 1955)	8	1955	373-378
RIVERSO E., rec. a S.T. d'Aq., <i>Somma Teologica</i> , a c. di N. Petruzzellis (Napoli 1965)	18	1965	504-505
RIVERSO E., rec. a U.A. Padovani, <i>Filosofia e morale</i> (Padova 1960)	14	1961	377-378
RIVERSO E., <i>Rivista delle riviste</i>	8	1955	402-406
RIVERSO E., <i>Rivista delle riviste</i>	8	1955	530-535
RIVERSO M., rec. a G. Cives, <i>Cento anni di vita scolastica in Italia</i> (Roma 1960)	16	1963	597-599
RIVETTI BARBÒ F., <i>Il neorazionalismo di L.Geymonat</i>	11	1958	61-79
RIVETTI BARBÒ F., <i>La via «dal divenire» per provare l'esistenza di Dio. Riformulazione, formalizzazione, rilievi metodologici</i>	32	1979	396-419
RIZZACASA A., <i>La cultura religiosa nel rinnovamento della scuola</i>	30	1977	189-196
RIZZACASA A., <i>Per una nuova interpretazione dell'esistenzialismo</i>	31	1978	230-231
RIZZACASA A., rec. a E. Stein, <i>Il problema dell'empatia</i> (Roma 1985)	39	1986	372-373
RIZZACASA A., rec. a O. Todisco, <i>G.Duns Scoto filosofo della libertà</i> (Padova 1996)	49	1996	242-244
RIZZACASA A., <i>Significato e valore dell'indagine storica (Riflessioni critiche sul pensiero di B. Croce)</i>	17	1964	244-252
ROBIGLIO A., Rec. a V. Possenti, <i>Dio e il male</i> (Torino 1995)	49	1996	236-238
ROBIGLIO A., rec. a V. Possenti, <i>Il nichilismo teoretico e la «morte della metafisica»</i> (Roma 1995)	49	1996	236-238
ROCCA, <i>Intervento (nel dibattito del VII convegno dell'ADIF)</i>	33	1980	343
ROCCO P., <i>Un pericoloso precedente in materia di reati elettorali</i>	7	1954	84-90
ROHATYN D.A., <i>An introduction to Heidegger. Truth and being</i>	28	1975	211-218
ROMANELLI C., rec. a G.M. Pozzo, <i>Riflessioni critiche sul nostro tempo</i> (Padova 1977)	31	1978	354-355
ROMANO V., O. P., <i>Per una pastorale rinnovata al servizio degli uomini d'oggi</i>	17	1964	19-31
ROMANO V., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	5	1952	110-113
ROSA R., S. Tommaso e Marsilio Ficino. <i>Contributo per la storia delle fonti della «Theologia platonica de immortalitate animorum»</i>	25	1972	335-345
ROSSETTI E., <i>Il problema della storia all'VIII° convegno dei filosofi cristiani a Gallarate</i>	6	1953	85-96
ROSSETTI E., O.P., <i>Annotazioni intorno alla «tertia via»</i>	3	1950	85-92
ROSSETTI E., O.P., <i>Esegesi testuale o metafisica?</i>	4	1951	69-72
ROSSETTI E., O.P., rec. a F.J. Sheed, <i>Teologia e sanità mentale</i> (Brescia 1950)	5	1952	97-98

ROSSETTI E., O.P., Rivista delle riviste	5	1952	113-116
ROSSI E., rec. a E. Fromm, <i>Avere o essere?</i> (Milano 1978)	32	1979	500-502
ROSSI F., rec. a A. Savignano, Henri Bremond. <i>Pregghiera. Poesia e filosofia della religione</i> (Perugia 1980)	36	1983	102-108
ROSSI F., rec. a AA.VV., <i>Dialettica e religione</i> , 3 vv. (Perugia 1978)	36	1983	241-250
ROSSI F., rec. a M. Heidegger, <i>Scritti filosofici</i> (1912-1917) (Padova 1972)	29	1976	99-101
ROSSI F., rec. a M. Micheletti, <i>Etica e religione</i> in G.E. Moore (Perugia 1979)	36	1983	359-367
ROSSI F., rec. a M. Micheletti, <i>Lo schopenhauerismo</i> di L. Wittgenstein (Padova 1973)	30	1977	114-116
ROSSI G., <i>Esistenzialismo e cristianesimo</i>	2	1949	219-232
ROSSI L., rec. a C. Ottaviano, <i>Manuale di storia della filosofia</i> , I (Napoli 1970)	24	1971	377-380
ROSSI L., S.J., <i>Ricerca filosofica e pensiero teologico. Rilevi su un libro recente</i>	37	1984	331-334
ROSSI L., S.J., (Risposta alle 'Postille ad una recensione')	37	1984	487-489
ROSSI O., <i>Presenza di Jaspers in Italia nell'ultimo decennio</i>	40	1987	157-170
ROSSI O., <i>Profilo filosofico di Luigi Stefanini</i>	30	1977	419-438
ROSSO A., <i>Interventi (nel dibattito del IV convegno dell'ADIF)</i>	26	1973	383-384
ROSSO A., <i>Intervento (nel dibattito del VI convegno dell'ADIF)</i>	31	1978	430
ROSSO A., <i>Osservazioni sulle relazioni Bontadini e Fabro</i>	26	1973	444-448
ROVEA G., rec. a Studio ed insegnamento della storia (Roma 1963)	16	1963	599-601
ROVERSELLI C., <i>Linee di antropologia nel «Contra impugnantes» di Tommaso d'Aquino</i>	41	1988	429-445
RUIZ DE CARDENAS L., rec. a A. Fanfani, <i>Economia</i> (Brescia 1949)	3	1950	313-314
RUIZ DE CARDENAS L., rec. a J. Mouroux, <i>Senso cristiano dell'uomo</i> (Brescia 1948)	3	1950	125
RUSSO F., <i>A proposito di due recenti prese di posizione su ragione e fede</i>	44	1991	335-341
RUSSO F., <i>L'umanesimo di Tommaso d'Aquino. In margine al IX congresso tomistico</i>	44	1991	47-50
RUSSO F., <i>La suggestione delle filosofie di moda e il richiamo al senso comune. Tra Vico e Pareyson</i>	45	1992	77-81
RUSSO F., <i>Lungo i sentieri dell'essere. L'eredità di Heidegger a cento anni dalla nascita</i>	42	1989	407-413
RUSSO F., rec. a A. Rodriguez Luño, <i>Etica</i> (Firenze 1992)	45	1992	339-340
RUSSO F., rec. a L. Pareyson, <i>Filosofia dell'interpretazione. Antologia degli scritti</i> (Torino 1988)	42	1989	466-467
RUSSO F., rec. a L. Pareyson, <i>Filosofia della libertà</i> (Genova 1989)	43	1990	455-456
RUSSO F., rec. a R. Garcia de Haro, <i>L'agire morale e le virtù</i> (Milano 1988)	43	1990	104-105

RUSSO G., «Il mondo in frantumi». Tecnocrazia e valore nel pensiero di Gabriel Marcel	48	1995	401-413
RUSSO M.T., Attualità dell'ermeneutica vichiana	48	1995	451-455
RUSSO M.T., Genealogia dello spiritualismo bergsoniano	50	1997	317-324
RUZZESE A., rec. a P. Zovatto, Il monachesimo benedettino del Friuli... (Quarto d'Altino 1977)	30	1977	374-375
S.D.A., Rivista delle riviste	2	1949	151-154
S.D.A., Rivista delle riviste	1	1948	300-301
S.D.A., Rivista delle riviste	2	1949	356-360
S.D.A., Rivista delle riviste	3	1950	150-154
S.D.A., Rivista delle riviste	3	1950	343-346
S.G., Notizie di cronaca	1	1948	143-152
S.G., Rivista delle riviste	1	1948	289-291
S.G., Rivista delle riviste	1	1948	451-453
S.G., Rivista delle riviste	2	1949	360-362
SALDANHA C., O.P., Alcuni spunti di riflessione sulla co-operazione della donna con l'uomo per il progresso umano alla luce del Vaticano II	24	1971	48-64
SALEMME C., O.P., rec. a C.M. Celli, La vocazione miss. di S.Teresa di L. (Roma 1969)	24	1971	120
SALEMME C., O.P., rec. a H.D.R. Schaller, Il diaconato nel mondo d'oggi (Milano 1968)	23	1970	238-239
SALEMME C., O.P., rec. a H. Rahner, Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo (Milano 1970)	24	1971	223-226
SALEMME C., O.P., rec. a J. Racette, Thomisme ou pluralisme?... (Bruges-Paris 1967)	23	1970	234-235
SALEMME C., O.P., rec. a M.A. Raschini, Interpretazioni socratiche, I (Milano 1970)	23	1970	364-366
SALEMME C., O.P., rec. a P. Scazzoso, Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita (Milano 1967)	23	1970	366-368
SALEMME C., O.P., rec. a R.E. Modern, La letteratura alemana del siglo XX (Buenos A. 1969)	23	1970	371
SALEMME C., O.P., rec. a V.E. Alfieri, Filosofia e filologia (Napoli 1967)	24	1971	113-115
SALEMME C., O.P., rec. a V. Sainati, Storia dell'«Organon» aristotelico, I (Firenze 1968)	23	1970	236-238
SALEMME C., rec. a Aristoteles, Metafisica, 2 vv. (Madrid 1970)	24	1971	502-503
SALERNO L., O.P., Filosofia e teologia, filosofia della religione e filosofia cristiana	21	1968	206-218
SALERNO L., O.P., I fondamenti teoretici del pluralismo filosofico-teologico	19	1966	54-61
SALERNO L., (O.P.), Il card.Suenens ed il card.Leger di fronte al problema del pluralismo culturale	18	1965	87-90
SALERNO L., O.P., Il concetto di essere e l'ordine logico	16	1963	230-256

SALERNO L., O.P., Il concetto di relazione e la soluz. dei problemi di fondo della teologia	23	1970	249-279
SALERNO L., O.P., Il dialogo (conclusioni di un gruppo di studio)	22	1969	580-582
SALERNO L., O.P., Il tomismo dal concilio di Trento al Vaticano II	18	1965	145-170
SALERNO L., O.P., L'essere tomistico e l'ordine metafisico	15	1962	398-418
SALERNO L., (O.P.), L'uomo e l'essere	22	1969	514-522
SALERNO L., O.P., Opposizione relativa, progresso e storia del pensiero	24	1971	146-162
SALERNO L., O.P., Osservazioni sullo sviluppo della teologia e del dogma	25	1972	59-88
SALERNO L., O.P., rec. a A. Sepinski, Cristo interiore secondo S. Bonaventura (Napoli s.d.)	18	1965	238-241
SALERNO L., (O.P.), rec. a AA.VV., I movimenti nella Chiesa negli anni '80 (Milano 1982)	35	1982	229-230
SALERNO L., O.P., rec. a AA.VV., L'incontro cristiano con le culture (Milano s.d.)	21	1968	531-532
SALERNO L., (O.P.), rec. a B. Forte, La Chiesa nell'Eucaristia... (Napoli 1975)	29	1976	223-225
SALERNO L., O.P., rec. a G.F. Hegel, La dialettica, trad. di C. Fabro (Brescia 1960)	19	1966	247-249
SALERNO L., O.P., rec. a Y. Congar O.P., La fede e la teologia (Roma 1967)	21	1968	529-530
SALERNO L., O.P., Riflessioni e prosp. sul senso della storia e sul probl. della rivoluzione	23	1970	402-437
SALERNO L., O.P., S. Tommaso e il dialogo tra Chiesa e cultura	20	1967	294-307
SALERNO L., O.P., S. Tommaso e il rinnovamento teologico attuale	20	1967	463-476
SALERNO L., O.P., S. Tommaso e la costituzione sulla liturgia	18	1965	264-284
SALERNO L., O.P., S. Tommaso e la filosofia scolastica dalla « <i>Humani Generris</i> » al Vaticano II (I)	19	1966	171-183
SALERNO L., O.P., S. Tommaso e la teologia scolastica dalla « <i>Humani Generis</i> » al Vaticano II (II)	19	1966	431-444
SALERNO L., O.P., Tomismo, pluralismo culturale e concilio Vaticano II	18	1965	45-86
SALMONA B., Dall'esistenzialismo alla sociologia (i più recenti sviluppi del pensiero di N. Abbagnano)	8	1955	479-485
SALMONA B., Ecologia categoria etica	45	1992	279-291
SALMONA B., La socialità nel « <i>Diario</i> » di Kierkegaard	11	1958	409-423
SALMONA B., rec. a G. Buonadonna, La pedagogia degli atteggiamenti (Bergamo 1979)	36	1983	98-100
SALMONA B., Riflessioni sul pluralismo culturale	19	1966	234-236
SALVATI G.M., Crisi ecologica e concezione cristiana di Dio	43	1990	145-160
SALVATI G.M., Il Signore risorto sorgente dello Spirito	40	1987	261-276

SALVATI G.M., Trinità e croce: tematiche e bibliografia	39	1986	435-465
SALVATI M., rec. a K. Barth, La dottrina dell'elezione divina dalla «Dogmatica ecclesiastica» (Torino 1983)	36	1983	496-497
SALVATI M., rec. a K. Mueller, Thomas von Aquin. Theorie und Praxis der Analogie... (Frankfurt M. ecc. 1983)	38	1985	361-362
SALVETTI G., rec. a P. Montini, Uomo duemila. Poeti e scrittori (Roma 1987)	41	1988	235
SALZARULO A., rec. a R. Palazzeschi, Esperienza cammino scuola di preghiera... (Napoli 1983)	37	1984	115-116
SAMMUT M., O.M.F.Cv. di Assisi, Intervento (sulla rel. di A.L. Lobato)	22	1969	407-408
SANCIPRIANO M., Benedetto D'Amore. La «vivificazione dello Spirito»	49	1996	201-204
SANCIPRIANO M., rec. a G. Galli, La vita e il pensiero di G. Bruno (Milano 1973)	27	1974	232-234
SANSONI C., O.P., Prolegomeni per lo studio della creazione	19	1966	309-316
SANSONI C., O.P., Tradizioni e senso storico nello studio dell'Antico Testamento	17	1964	90-98
SANTERO L., L'intenzionalità fondamento metafisico della libertà	8	1955	413-435
SANTINELLO G., Ontologia e assiologia (XXVIII convegno di Gallarate)	27	1974	183-187
SANTO-PASSARELLI F., Stato e sindacato	4	1951	44-52
SANTORO G., O.P., La dimostrazione cattolica della divinità della Chiesa	5	1952	388-405
SANTORO G., O.P., La natura delle «note» della vera Chiesa (I)	6	1953	257-271
SANTORO G., O.P., La natura delle «note» della vera Chiesa (II)	6	1953	384-407
SANTORO G., O.P., rec. a G. Ceriani, La teologia della famiglia (Milano s.d.)	5	1952	100-101
SANTORO G., O.P., rec. a M.D. Chenu, Introduction à l'étude de S.Thomas d'Aquin (Paris 1952)	5	1952	200-202
SANTORO G., O.P., Rivista delle riviste	4	1951	541-545
SANTORO M., rec. a M. Caleo, La città e le leggi, II: Filosofi med. della polis (Salerno 1992)	48	1995	473-474
SANTORO R., rec. a A. Crocco, Federico II nella Cronica di Salimbene (Napoli 1970)	24	1971	242-243
SARTI S., rec. a A.Crescini, Il problema metodologico... (Roma 1972)	25	1972	503-504
SASSI A., rec. a M. Mendella, Introduzione a Toynbee (Napoli 1977)	32	1979	243-244
SAVAGNONE G., Intellettuali e violenza nel sindacalismo rivoluzionario di G. Sorel	33	1980	366-373
SAVAGNONE G., Intervento (nel dibattito del IV convegno dell'ADIF)	26	1973	380-381

SAVAGNONE G., Intervento (nel dibattito del VII convegno dell'ADIF)	33	1980	329
SAVAGNONE G., L'amicizia nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino	34	1981	431-441
SAVAGNONE G., rec. a G. Cottier O.P., Valori e transizione. Il rischio dell'indifferenza (Roma 1994)	49	1996	119-120
SAVAGNONE G., rec. a M. Sánchez Sorondo, Aristóteles y Hegel... (Buenos Aires - Roma 1987)	42	1989	453-456
SAVIGNANO A., rec. a A. Siclari, Giovanni di Damasco. La funzione della 'Dialettica' (Perugia 1978)	36	1983	108-111
SAVIGNANO A., rec. a M. Heidegger, La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto, a c. di A. Babolin (Bari 1974)	29	1976	237-245
SCALTRITI G., O.P., Agonia della Chiesa?	1	1948	276-277
SCALTRITI G., O.P., Documenti e indirizzi per la causa di Girolamo Savonarola	1	1948	278
SCANDIANI G., Segnalazioni bibliografiche	39	1986	379-380
SCHMITZ R.M., rec. a A. Piolanti, I sacramenti, 3 ed. (Città del Vaticano 1990)	45	1992	215-218
SCHMITZ R.M., rec. a A. Piolanti, La comunione dei santi e la vita eterna, 2 ed. (Città del Vat. 1992)	45	1992	344-346
SCIACCA G.M., Il punto di partenza di una possibile azione della letteratura cattolica nel mondo	15	1962	618-623
SCIACCA M.F., Mito e verità del progresso	18	1965	35-44
SCIACCA M.F., Problematicità dei valori e dell'uomo	13	1960	235-345
SCIAMANNINI R., O.F.M.Cv., Teologia e filosofia, errori di ieri e pericoli di oggi	21	1968	257-263
SCILIRONI C., L'ermeneutica dei simboli di P. Ricoeur	39	1986	315-329
SCILIRONI C., La «filosofia positiva» di Bruno Forte	48	1995	75-85
SCILIRONI C., Necessità del significato e destino del linguaggio in E. Severino	37	1984	415-432
SCILIRONI C., Per una storia dell'estetica nel Settecento. Le idee divulgate dal periodico «Il Caffè»	42	1989	195-201
SCILIRONI C., Possibilità e fondamento della fede: K. Barth ed E. Severino (I)	34	1981	339-353
SCILIRONI C., Possibilità e fondamento della fede: K. Barth ed E. Severino (II)	34	1981	456-481
SCILIRONI C., rec. a A. Negri, Pensiero materialistico e filosofia del lavoro... (Milano 1992)	47	1994	107-108
SCILIRONI C., rec. a E. da Persico, Diario (Milano 1993)	48	1995	474-475
SCILIRONI C., rec. a F. Sarri, Socrate e la genesi st. dell'idea occ. di anima, 2 vv. (Roma 1975)	30	1977	120-122
SCILIRONI C., rec. a G. Filoramo (a c.), Storia delle religioni, vol.II (Roma - Bari 1995)	49	1996	466-468
SCILIRONI C., rec. a G. Penzo, Invito al pensiero di Stirner (Milano 1996)	49	1996	469-470
SCILIRONI C., rec. a K. Jaspers, La filosofia dell'esistenza, a c. di G. e U. Penzo (Roma - Bari 1995)	48	1995	471-473

SCILIRONI C., rec. a M. Gentile, Trattato di filosofia (Napoli 1987)	42 1989 212-214
SCILIRONI C., rec. a P. Ricoeur, Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia (Brescia 1993)	48 1995 364-367
SCILIRONI C., rec. a R. Gibellini, La teologia del XX secolo (Brescia 1992)	47 1994 232-235
SCILIRONI C., rec. a W.G. Jeanrond, L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato (Brescia 1994)	49 1996 468-469
SCOGNAMIGLIO R., O.P., rec. a G. Bornkamm, Storia e fede (Bologna 1970)	25 1972 108-110
SCOGNAMIGLIO R., O.P., rec. a G. Philips, I laici nella Chiesa (Milano 1964)	20 1967 547
SCOGNAMIGLIO R., O.P., rec. a M. Eliade, Il sacro e il profano (Torino 1967)	21 1968 409-410
SECLÌ G., Per un'analisi storico-filosofica del rapporto uomo-automa	28 1975 86-91
SEMERARI G., Aporetica della comunicazione	15 1962 205-231
SENOFONTE C., Antoine Arnauld e le proposizioni condannate dell'«Augustinus»	48 1995 129-156
SERRA A., Verifica pedagogica delle istanze scientifiche in educazione	30 1977 215-221
SERRETTI M., Etica e antropologia filosofica. Considerazioni su Maritain e Wojtyla	38 1985 15-31
SERRETTI M., La coscienza in Karol Wojtyla	36 1983 187-203
SESSA D., La critica al marxismo di F.S. Merlino	40 1987 207-212
SESSA D., rec. a A. Baeumler ecc., Dal simbolo al mito, 2 vv. (Milano 1983)	37 1984 481-483
SESSA D., rec. a A. Colasanto, Comunicazione umana. Significato e rischi (Napoli 1978)	31 1978 246-247
SESSA D., rec. a A. Montemarano, Diritti dell'uomo e proposta cristiana (Roma 1983)	39 1986 122-123
SESSA D., rec. a A. Stagnitta O.P., L'antropologia in S. Tommaso d'Aq. (Napoli 1979)	35 1982 486-487
SESSA D., rec. a A. Stagnitta O.P., L'autocoscienza. Per una rilettura antrop. di S.T.d'Aq. (Napoli 1979)	35 1982 486-487
SESSA D., rec. a A. Stagnitta O.P., Per una metateoria della logica medioevale (Palermo 1980)	35 1982 486-487
SESSA D., rec. a B.T. Mullady, The meaning of the term 'moral' in St. Thomas Aq. (Città del Vaticano 1986)	40 1987 235-236
SESSA D., rec. a C. Wojtyla, Amore e responsabilità, 2 ed. (Torino 1978)	32 1979 373-374
SESSA D., rec. a D. A. Limone, Le scienze dell'uomo e la cibernetica (Assisi - Roma 1976)	31 1978 120-121
SESSA D., rec. a D. Vircillo, Sant'Agostino, 2 vv. (Catan-zaro 1982)	36 1983 490-492
SESSA D., rec. a E. Ducci, Essere e comunicare (Bari 1974)	33 1980 111-112
SESSA D., rec. a F. Viola, Introduzione alla filosofia politica (Roma 1980)	34 1981 499

SESSA D., rec. a G. Cristaldi, Cristianesimo e filosofia (Milano 1980)	35 1982 365-367
SESSA D., rec. a G. Giustiniano, Promozione umana e cultura (Napoli 1976)	30 1977 483-485
SESSA D., rec. a G.P. Moretti, Heidelberg romantica (Roma 1984)	39 1986 242-243
SESSA D., rec. a G. Ripanti, Gadamer (Assisi 1978)	33 1980 103-104
SESSA D., rec. a J. Agassi, Epistemologia, metafisica e storia della scienza (Roma 1978)	33 1980 109
SESSA D., rec. a J. Miguez Bonino, Cristiani e marxisti... (Torino 1976)	31 1978 370-372
SESSA D., rec. a K.G. Hempel, Come lavora uno storico (Roma 1977)	32 1979 241-242
SESSA D., rec. a M. Baldini, Gli scienziati ipocriti sinceri (Roma 1978)	33 1980 119
SESSA D., rec. a M. Baldini, I fondamenti epistemologici dell'educaz. scientifica (Roma 1976)	30 1977 480-481
SESSA D., rec. a M. Ivaldo, Religione e cristianesimo in A. Loisy (Firenze 1977)	32 1979 118-119
SESSA D., rec. a R. Ombres, Theology of Purgatory (Birmingham 1978)	34 1981 498-499
SESSA D., rec. a S. Alosco, Avviamento ai problemi della pedagogia d'oggi (Perugia 1977)	31 1978 119-120
SESSA D., rec. a S. Iodice, Legge e grazia in S. Agostino (Napoli 1977)	31 1978 375-377
SESSA D., rec. a S. Lunghi, Introduzione al pensiero di K. Popper (Firenze 1979)	34 1981 367-368
SESSA D., rec. a S. Sorrentino, Chiesa, mondo e storia nel pensiero del sec. XIX (Napoli 1977)	32 1979 110-111
SESSA D., rec. a T. d'Aq., 'De ente et essentia'. L'essenza dell'esistente, a c. di P. Orlando (Napoli 1986)	40 1987 236-237
SESSA D., rec. a W. Cariddi, Il pensiero politico e pedagogico di V. Cuoco (Lecce 1981)	36 1983 117-119
SFERRAZZA A., S.J., Influsso del corpo e limiti della libertà umana nel pensiero di Tommaso d'Aquino	12 1959 57-70
SFRISO M., rec. a AA.VV., La metafisica e il problema del suo superamento (Padova 1985)	39 1986 362-364
SFRISO M., rec. a AA.VV., La mia prospettiva filosofica (Padova 1988)	42 1989 88-89
SFRISO M., rec. a G.M. Pozzo, Filosofia della storia come metaf. dell'azione (Castelfr. Veneto 1992)	45 1992 451-453
SFRISO M., rec. a G.M. Pozzo, Giovanni Gentile e l'umanesimo del lavoro (Treviso 1989)	43 1990 210-212
SIENA R., A proposito di Stato e totalitarismo nel pensiero di Marx	43 1990 329-334
SIENA R., Ascendenze democritee nell'etica di Epicuro	25 1972 331-334
SIENA R., Classicismo e romanticismo nella filosofia di Schopenhauer	40 1987 443-452

SIENA R., Considerazioni su Schopenhauer e Sartre	34	1981	356-361
SIENA R., Considerazioni sul pensiero religioso di Nietzsche	27	1974	32-49
SIENA R., Eresia ed ortodossia nella teologia di Meister Eckhart	44	1991	193-201
SIENA R., Giuseppe Rensi e la lettura antimetafisica della teologia di Spinoza	47	1994	469-476
SIENA R., Hobbes e il cristianesimo dal De Cive al Leviatano	49	1996	253-269
SIENA R., L'uno e i molti nella filosofia di Spinoza	46	1993	215-222
SIENA R., Meister Eckhart e la condanna del 1329	45	1992	63-76
SIENA R., Metafisica e utopia in Nietzsche	29	1976	465-473
SIENA R., Nietzsche e l'interpretazione «dionisiaca» di Gesù	30	1977	439-449
SIENA R., Nietzsche, Camus e il problema del superamento del nichilismo	28	1975	38-48
SIENA R., Per un ritrovamento di Nietzsche	26	1973	91-99
SIENA R., rec. a C.Benincasa, La svolta dell'interpretazione... (Roma 1972)	25	1972	504-506
SIENA R., Sull'antropologia e l'etica di Spinoza	39	1986	337-343
SIENA R., Sull'impersonalismo teologico di Plotino	38	1985	319-326
SIENA R., Sull'impersonalismo teologico di Spinoza	37	1984	79-85
SIENA R., Teandrisimo e romanticismo nella filosofia di Sartre	46	1993	447-453
SIENA R., «Teologia» e problematismo nel pensiero di Schopenhauer	49	1996	85-97
SIGMOND R., O.P., Cultura e culture alla luce della «Gaudium et Spes»	20	1967	17-29
SILVESTRELLI A., Edith Stein. Dall'ateismo alla contemplazione. Appunti da alcune pubblicazioni tedesche	28	1975	487-493
SIMI VARANELLI E., Estetica, teologia e antropologia nel pensiero di Tommaso d'Aquino	46	1993	53-69
SIMONCELLI P., rec. a E.Iserloh, Lutero tra Riforma cattolica e protestante (Brescia 1970)	25	1972	372-374
SIMONI A., O.P., Intervento (sulla rel. di L.Bogliolo)	22	1969	297-299
SIMONI M.A., rec. a B. Prete O.P., La fede (Roma 1953)	6	1953	489-490
SINALDI G., O.P., Rec. a: La Madonna nell'apostolato (Roma 1951)	4	1951	181
SINALDI G., O.P., Rec. a: Padre Lombardi, Esercitazioni per un mondo migliore, 2 ed. (Rocca di Papa - Roma 1958)	12	1959	629-630
SINALDI G., O.P., Rivista delle riviste	4	1951	189-190
SIRCHIA F., Su alcuni motivi antifinalistici dell'ontologia di N. Hartmann	23	1970	339-351
SMERALDO B., O.P., Il concetto etico-giuridico di pena	3	1950	266-273
SOFIA F., Itinerari dell'uomo in M.F.Sciacca. Dall'antropologia all'antropofania	47	1994	87-92
SOFIA F., O.P., L'abito come «legge del modo»	25	1972	89-104

SOFIA F., O.P., Verso una definizione dell'abito come costitutivo dell'azione	24	1971	192-213
SOLANO G.L., O.P., Lo stato di via e di termine degli angeli secondo Dante	21	1968	388-400
SOLANO L., O.P., rec. a S. Pesce, La Chiesa cattolica perenne motivo di credibilità (Torino 1960)	16	1963	174-175
SOLERI G., Il problema metafisico del male (I)	5	1952	289-306
SOLERI G., Il problema metafisico del male (II)	5	1952	415-442
SOLERI G., La conoscibilità di Dio nella Scuola francescana	4	1951	325-353
SOLERI G., Orizzonte della metafisica aristotelica (I)	11	1958	29-60
SOLERI G., Orizzonte della metafisica aristotelica (II)	11	1958	135-166
SOLERI G., Primato dell'ente	3	1950	398-419
SOLERI G., Problematicismo e metafisica dell'essere	2	1949	470-477
SOLERI G., rec. a A.J. Festugière, Epicuro e i suoi dèi (Brescia 1952)	6	1953	112-113
SOLERI G., rec. a C. Carbonara, La filosofia greca, II: Aristotele (Napoli 1952)	6	1953	109-111
SOLERI G., rec. a C. Fabro, Dio. Introduzione al problema teologico (Roma 1953)	7	1954	405-406
SOLERI G., rec. a E. Barbotin, La théorie aristotelicienne de l'intellect d'après Théophraste (Louvain - Paris 1954)	8	1955	379-380
SOLERI G., rec. a E.V. Alfieri, Atomos idea. L'origine del conc. di atomo nel pensiero greco (Firenze 1953)	7	1954	100-103
SOLERI G., rec. a F. Nuvens, L'évolution de la psychologie d'Aristote, I (Louvain 1948)	2	1949	320-324
SOLERI G., rec. a G.B. Da Palma C., La dottrina dell'unità dell'intelletto in Sigieri di Brabante (Padova 1955)	8	1955	380-381
SOLERI G., rec. a G. Di Napoli, La concezione dell'essere nella filosofia contemp. (Roma 1953)	7	1954	610-613
SOLERI G., rec. a G. Di Napoli, La concezione dell'essere nella filosofia greca (Milano 1953)	7	1954	613-614
SOLERI G., rec. a L. Cicuttini, Giordano Bruno (Milano 1950)	4	1951	395-399
SOLERI G., rec. a M.D. Chenu O.P., Introduzione allo studio di S. Tommaso (Firenze 1953)	7	1954	403-404
SOLERI G., rec. a M. Dal Pra, La storiografia filosofica antica (Milano 1950)	4	1951	176-178
SOLERI G., rec. a M. Untersteiner, I Sofisti (Torino 1949)	3	1950	131-134
SOLERI G., rec. a O. Hamelin, La théorie de l'intellect chez Aristote... (Paris 1953)	8	1955	378-379
SOLERI G., rec. a R. Amerio, L'epicureismo (Torino 1953)	7	1954	225-228
SOLERI G., Rec. a: Sofisti, testimonianze e frammenti, a c. di M. Untersteiner (Firenze 1949)	3	1950	131-134
SOLERI G., rec. a V. D'Agostino, Studi sul neostoicismo (Torino 1950)	4	1951	175-176
SOLERI G., S. Agostino, S. Tommaso e il soprannaturale cattolico	2	1949	46-60

SOLERI G., Studi scotisti di gnoseologia e di teodicea (I)	9	1956	70-83
SOLERI G., Studi scotisti di gnoseologia e di teodicea (II)	9	1956	205-221
SOLERI G., Sulla morale del comunismo marxista	14	1961	213-246
SONELLI A., O.P., Il problema etico della proprietà ieri e oggi (I)	6	1953	425-441
SONELLI A., O.P., Il problema etico della proprietà ieri e oggi (II)	7	1954	152-179
SONELLI A., O.P., rec. a M.T. Antonelli, Società e socialità (Firenze 1953)	7	1954	409-411
SONELLI A., O.P., Rivista delle riviste	7	1954	421-423
SONELLI A.G., O.P., Rivista delle riviste	3	1950	496-500
SONELLI G., O.P., La XXIII Settimana sociale dei cattolici italiani	2	1949	581-584
SONELLI G., O.P., rec. a C.V. Heris O.P., Le mystère de Dieu (Paris 1946)	2	1949	120-123
SONELLI G., O.P., rec. a M.Cordovani O.P., Spunti di sociologia (Roma 1949)	2	1949	126-128
SORGE V., Esegesi aristotelico-tomista e terminologia greca	33	1980	226-228
SORGE V., Identità dello storicismo	46	1993	94-99
SORGE V., Kant, un'ipotesi personalistica	38	1985	455-466
SORGE V., rec. a F. Corvino, Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore (Bari 1980)	34	1981	232-234
SORGE V., rec. a F. Ottonello, Luigi Scaravelli. La malattia dell'identità (L'Aquila 1988)	43	1990	101-103
SORGE V., rec. a L. Obertello, Boezio e dintorni. Ricerche sulla cultura altomedievale (Firenze 1989)	43	1990	445-446
SORGE V., rec. a M.L. Facco, É. Gilson: storia e metafisica (L'Aquila 1992)	47	1994	239-241
SORGE V., rec. a N. Cusano, La pace della fede e altri testi (Edizioni Cultura della Pace 1993)	47	1994	108-110
SORGE V., rec. a Ockham, Logica dei termini (Milano 1992)	46	1993	340-342
SORGE V., rec. a P. Colonnello, Croce e i vociani (Genova 1984)	38	1985	222-224
SORGE V., rec. a R. Franchini, Eutanasia dei principi logici (Napoli 1989)	43	1990	83-87
SORGE V., rec. a S. Nicolosi, Il dualismo da Cartesio a Leibniz (Venezia 1987)	41	1988	321-325
SORGE V., rec. a S. Nicolosi, L'odissea della ragione. Il primo Blondel e l'itinerario della filosofia (Roma 1984)	38	1985	356-360
SORGE V., rec. a S. Vanni Rovighi, Uomo e natura... (Milano 1980)	33	1980	488-491
SORGE V., Sulla 'trascendentia' nel Seicento	48	1995	227-237
SORRENTINO D., rec. a C.Nicolosi, Gesù Cristo.. Catechesi cristologica (Città del Vaticano 1997)	50	1997	345-346
SORRENTINO S., Dialettica e religione. A propos. di un rec. convegno di filos. della religione...	29	1976	419-428

SORRENTINO S., Esperienza, rivelazione, simbolo. Discussione intorno alla ragione teologica	43	1990	181-196
SORRENTINO S., Il Gesù di Schillebeeckx e la coscienza del nostro tempo...	30	1977	328-345
SORRENTINO S., Il problema cristologico oggi. Note in margine al convegno di Assisi	26	1973	210-216
SORRENTINO S., La critica della religione in Dietrich Bonhoeffer	29	1976	129-177
SORRENTINO S., La dottrina filosofica dell'analogia in Tommaso d'Aquino	27	1974	315-351
SORRENTINO S., rec. a A. Crocco (a c.), L'età dello Spirito e la fine dei tempi in G. da Fiore... (S.G. in Fiore 1986)	40	1987	214-217
SORRENTINO S., «Sanctorum communio»: una comunità nelle dimensioni della storia	26	1973	133-169
SPECTATOR, Il I° convegno di Scholè	8	1955	87-92
SPECTATOR, Notizie di cronaca	1	1948	472-473
SPERA S., rec. a E. Sgreccia, Manuale di bioetica..., II: Aspetti medico-sociali... (Milano 1994)	49	1996	123
SPERA S., rec. a J. de Valdès. Alfabeto cristiano... (Torino 1994)	49	1996	122-123
SPERA S., rec. a L. Scaraffia - G. Zarri (a c.), Donne e fede... in Italia (Roma - Bari 1994)	49	1996	124
SPERA S., Segnalazioni bibliografiche	49	1996	125-127
SPERA S., Segnalazioni bibliografiche	49	1996	483-497
SPERA S., Segnalazioni bibliografiche	50	1997	125-126
SPERA S., Segnalazioni bibliografiche	50	1997	369-384
SPERDUTO D., L'eternità dell'essere nel pensiero di E. Severino	47	1994	173-210
SPERDUTO D., Nichilismo e verità dell'essere in E. Severino	48	1995	351-353
SPERDUTO D., rec. a E. Salmann, Contro Severino..., con un contributo di A. Grillo (Casale M. 1996)	50	1997	354-357
SPERDUTO D., rec. a E. Severino, La follia dell'angelo. Conversazioni... (Milano 1997)	50	1997	350-351
SPERDUTO D., rec. a E. Severino, Sortite. Piccoli scritti sui rimedi (e la gioia) (Milano 1994)	48	1995	356-357
SPERDUTO D., rec. a E. Severino, Tautôtes (Milano 1995)	49	1996	115-116
SPIAZZI R., O.P. Rec. a F. Olgiati, Carlo Marx, 4 ed. (Milano 1948)	2	1949	327-330
SPIAZZI R., O.P., Grandezza e responsabilità della parola	2	1949	477-489
SPIAZZI R., O.P., Il valore sopratemporale della persona umana	1	1948	354-373
SPIAZZI R., O.P., L'Immacolata e lo spirito della civiltà	7	1954	543-556
SPIAZZI R., O.P., Rec. a A. Lanza, Theologia moralis, I (Torino 1949)	3	1950	318-323
SPIAZZI R., O.P., rec. a B. Matteucci, Teologia del dolore (Milano 1949)	3	1950	325-326
SPIAZZI R., O.P., rec. a C. Falconi, L'umanità e il Cristo (Milano 1949)	3	1950	115-119

SPIAZZI R., O.P., Rec. a: Cristo Re e Savonarola. Atti della Settimana di Cristo Re (Firenze 1950)	4	1951	269-272
SPIAZZI R., O.P., rec. a G.L. Monsabré O.P., Espos. del dogma cattolico, vv. V-VIII (Torino 1949)	2	1949	500-501
SPIAZZI R., O.P., rec. a J. Eriberto O.F.M.Cap., Compendio di teologia morale (Torino 1949)	3	1950	119-120
SPIAZZI R., O.P., rec. a L. Fanfani O.P., Manuale... theologiae moralis, I (Romae 1950)	3	1950	314-317
STAGNITTA A., Per una storia della storiografia della Scolastica. Alcune indicazioni di massima	37	1984	87-95
STAGNITTA A., Precisazioni su essere e autocoscienza assoluta in Tommaso d'Aquino	32	1979	72-88
STANCATI T. (a c.), Segnalazioni bibliografiche	37	1984	250-256
STANCATI T., rec. a AA.VV., Commento della Bibbia liturgica. A. e N.T., 3 ed. (Roma 1982)	36	1983	482-484
STANCATI T., Rec. a: Anonimo inglese del XIV sec., La Nube della non-conoscenza... (Milano 1981)	37	1984	113-115
STANCATI T., rec. a B. de Margerie, Introduzione alla storia dell'esegesi, I (Roma 1983)	37	1984	111-113
STANCATI T., rec. a E. Jenni - C. Westermann, Dizionario teologico dell'A.T., II (Torino 1982)	36	1983	494-496
STANCATI T., rec. a G. Vermes, Gesù l'ebreo (Roma 1983)	37	1984	232-234
STANCATI T., rec. a Giovanni Crisostomo, L'unità delle nozze (Roma 1984)	38	1985	242-244
STANCATI T., rec. a P. Grelot, I canti del Servo del Signore. Dalla lettura critica all'ermeneutica (Bologna 1983)	38	1985	107-108
STANCATI T., rec. a R. Cantalamessa, L'Eucaristia nostra santificazione... (Milano 1983)	38	1985	240-242
STARA F., Catarsi tragica e redenzione nel conte P. Yorck von Wartenburg	41	1988	211-224
STARA F., rec. a F. Donadio, Critica dell'oggettivazione e ragione storica. Saggio su P. Yorck von Wartenburg (Napoli 1982)	47	1994	104-106
STEENBERGHEN (VAN) F., La filosofia di Alberto Magno	18	1965	381-393
STEHLIK J., rec. a J.M. Vesely, Scrivere sull'acqua. Cirillo, Metodio e l'Europa... (Milano 1982)	36	1983	498-499
STEIN E., Stato e religione	38	1985	202-206
STELLI G., Il fondamento perduto. Alle origini dell'etica moderna	48	1995	415-438
STEPIEN A.B., La filosofia tomistica nella Polonia contemporanea	21	1968	509-528
STUPAZZONI G., rec. a L.D'Ancona, La psicologia sociale negli Stati Uniti d'Am. (Milano 1954)	8	1955	526-529
T.S., rec. a AA.VV., La teol. morale nella storia e nella problem. att. Misc.P.L.B.Gillon O.P. (Milano 1982)	36	1983	234-235
T.S., Segnalazioni bibliografiche	37	1984	119-124
T.T., Rivista delle riviste	1	1948	118-120

- TACCHELLA E., rec. a E. Maccagnolo, *Rerum Universitas. Saggio sulla filos. di T. di Chartres* (Firenze 1976) 31 1978 99-101
- TAMARO G., rec. a G. Pighizzini, *Nel rischio dei giorni* (Milano 1970) 24 1971 120-122
- TANZARELLA S., rec. a M. Del Verme, *Giudaismo e N.T. Il caso delle decime* (Napoli 1989) 44 1991 99-101
- TARDI M., O.P., *La carità e la fede in teologia morale* 16 1963 277-290
- TARDINI D., *Una benedizione del S. Padre per la rivista «Sapienza» e per l'attività del Centro* 14 1961 101
- TARTAGLIA L., rec. a N. David, *Commento ai 'Carmina Arcana' di Greg. Nazianzeno* (Napoli 1992) 45 1992 466-468
- TAYLOR J.C., O.P., *La vera natura della metafisica classica* 13 1960 489-502
- TEODORI U., *Fattori endocrini della personalità* 11 1958 109-129
- TERZI C., rec. a A. Traversi, *La crisi dell'uomo moderno* (Bologna 1965) 20 1967 133-134
- TERZI C., rec. a A. Traversi, *Persona umana e bene comune* (Bologna 1966) 23 1970 103-105
- TERZI C., rec. a C. Journet, *Il male* (Torino 1963) 17 1964 433-436
- TERZI C., rec. a L. Bogliolo, *Le scoperte della filosofia moderna* (Torino 1974) 29 1976 221-223
- TESTA B., rec. a U. Regina, *La vita di Gesù e la filosofia mod. Uno studio su D.F. Strauss* (Brescia 1979) 34 1981 243-244
- TODISCO O., *Blaise Pascal e la problematicità dell'io. Ragione forte e pensiero debole* 45 1992 353-389
- TODISCO O., *Cibernetica e filosofia* 27 1974 5-31
- TODISCO O., *Dal Dio dei filosofi al Dio di Abramo nell'apologetica di B. Pascal* 42 1989 3-20
- TODISCO O., *Dall'antropologia alla cristologia. Pascal alla ricerca del centro «où tout tend»* 48 1995 257-297
- TODISCO O., *Dalla contestazione alla violenza terroristica. Considerazioni filosofiche* 35 1982 23-53
- TODISCO O., *Ermeneutica storiografica. Convergenza di tre ipotesi di lavoro* 29 1976 385-418
- TODISCO O., *Gloria o miseria della metafisica cattolica italiana?* 40 1987 249-259
- TODISCO O., *I motivi della condanna di Galileo e la riflessione filosofica di Cartesio* 36 1983 5-19
- TODISCO O., *Il doppio volto dell'ineffabile in L. Wittgenstein* 44 1991 13-24
- TODISCO O., *L'ateismo di Marx universitario* 8 1975 5-37
- TODISCO O., *L'esperienza linguistica medievale. Agostino, Anselmo e Bonaventura* 47 1994 31-50
- TODISCO O., *Metafisica ed epistemologia. La scienza in una nuova prospettiva* 34 1981 490-493
- TODISCO O., O.F.M.Cv., *G.D. Scoto e il rifiuto della prova del movimento come via all'esistenza di Dio* 19 1966 457-463
- TODISCO O., O.F.M.Cv., *L'essere come esistenza nell'ascesa a Dio di G. Duns Scoto* 20 1967 444-462

TODISCO O., O.F.M.Cv., L'essere come essenza nell'ascesa a Dio di G.Duns Scoto	23 1970 41-54
TODISCO O., O.F.M.Cv., Lo storicismo personalista punto d'arrivo del pensiero contemp.	24 1971 96-104
TODISCO O., O.F.M.Cv., Lo strutturalismo. Istanze umanistiche e orient. della filosofia	25 1972 169-209
TODISCO O., Orizzonte ermeneutico	30 1977 257-299
TODISCO O., Ragione debole e metafisica. Spunti tra vecchia e nuova apologetica	42 1989 309-317
TODISCO O., rec. a A.Del Noce, Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea (Bologna 1990)	44 1991 224-226
TODISCO O., rec. a A. Rigobello, Oltre il trascendentale (Roma 1994)	47 1994 241-243
TODISCO O., rec. a C. Vasale, Cattolicesimo e mondo «moderno»... in L. Sturzo (Milano 1988)	42 1989 85-87
TODISCO O., rec. a D. Antiseri - L.Pellicani, L'individualismo metodologico... (Milano 1992)	46 1992 231-234
TODISCO O., rec. a D. Antiseri, Le ragioni del pensiero debole. Domande a G.Vattimo (Roma 1993)	46 1993 472-474
TODISCO O., rec. a D. Antiseri, Teoria della razionalità e ragioni della fede... (Cinisello B. 1994)	48 1995 354-356
TODISCO O., rec. a F. Pellecchia, La libertà tentata. Margini dell'etica kantiana (Gaeta 1996)	50 1997 117-119
TODISCO O., rec. a F.Pellecchia, Logiche dell'indicibile (Cassino 1990)	44 1991 465-469
TODISCO O., rec. a L. Faranda - L.M.Lombardi Satriani (a c.), Forme del tempo (Vibo Valentia 1993)	47 1994 372-374
TODISCO O., rec. a L. Faranda, Dimore del corpo. Profili dell'identità femminile nella Grecia classica (Roma 1996)	49 1996 233-234
TODISCO O., rec. a M. Borghesi, Romano Guardini. Dialettica e antropologia (Roma 1990)	44 1991 469-471
TODISCO O., rec. a M. G.De Santis, La politica scolastica dal fascismo al dopoguerra... (Cassino 1995)	49 1996 472-475
TODISCO O., Tragedia e cristianesimo. Agostino e il platonismo spezzato	49 1996 373-396
TODISCO O., Volontà di vita e volontà di verità. Contributo alla formazione della bioetica	41 1988 21-37
TOMARELLI U., O.P., Le conseguenze canoniche e morali dell'adesione al comunismo (I)	4 1951 152-168
TOMARELLI U., O.P., Le conseguenze canoniche e morali dell'adesione al comunismo (II)	4 1951 354-378
TONINI V., Conoscenza scientifica e conoscenza del sacro	32 1979 5-21
TONINI V., Il problema umano nell'automazione	18 1965 95-99
TORTORELLA L., rec. a A. Savignano, Introduzione a Ortega y Gasset (Roma - Bari 1996)	50 1997 119-123
TOSCANO G., Libertà e metafisica	19 1966 237-245

TOVINI L., O.P., La preparazione dottrinale in relazione alla formazione religiosa degli studenti	17 1964 61-67
TRAVERSO P., L'epocalità metafisica di Nietzsche. «Sentiero interrotto» della filosofia heideggeriana	44 1991 203-215
TRIFUOGGI F., Elementi di religiosità in Leopardi	42 1989 21-41
TRIFUOGGI F., L'istanza religiosa nella poesia italiana del Dopoguerra	23 1970 280-338
TRUPIANO A., rec. a E. Mazzearella, Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita (Napoli 1983)	37 1984 246-249
TUNDO F., rec. a F. Viscidi, Ricerche sull'uomo come essere unitario (Padova 1960)	16 1963 183-185
TUNDO F., rec. a V. Miano, Problematicismo ed educazione (Roma 1960)	16 1963 181-183
TUNDO L., Su Antoine Arnauld, la ragione moderna e la visione giansenistica dell'uomo	44 1991 82-85
TURCHI A., L'Aurora degli Idoli. Una breve ricerca del senso dell'essere oltre Heidegger	49 1996 417-434
TURCO G., La fondazione dei valori nell'assiologia critica di Nicola Petruzzellis	43 1990 391-399
TURCO G., Miseria o valore della metafisica?	42 1989 349-360
TURCO G., rec. a A. Dalledonne, Implicazioni del tomismo originario (Genova 1981)	38 1985 225-227
TURCO G., rec. a A. Dalledonne, Tomismo contro sovversione. Rileggendo D.Giulioti (Milano 1987)	42 1989 468-470
TURCO G., rec. a A. Piolanti, Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII (Città del Vat. 1983)	36 1983 374-375
TURCO G., rec. a C. Francks Davis, The evidential force of religious experience (Oxford 1989)	44 1991 94-95
TURCO G., rec. a C. Galli (a c.), I controrivoluzionari. Antologia di scritti politici (Bologna 1981)	37 1984 463-467
TURCO G., rec. a D. Castellano ecc., Eutanasia del Cattolicesimo? Considerazioni... (Napoli 1990)	44 1991 95-96
TURCO G., rec. a E. Agazzi, Science et foi. Perspectives nouvelles... (Milano 1983)	38 1985 218-221
TURCO G., rec. a É. Gilson, Dio e la filosofia (Milano 1984)	39 1986 232-235
TURCO G., rec. a E. Zoffoli, Principi di filosofia (Roma 1988)	45 1992 101-104
TURCO G., rec. a G.M. Salvati O.P., Trinità e croce... (Roma 1984)	38 1985 488-490
TURCO G., rec. a G.M. Salvati, Teologia trinitaria della croce (Leumann 1987)	41 1988 312-316
TURCO G., rec. a H. Charlier, Culture, écoles, métier, 3 ed. (Paris 1983)	40 1987 466-468
TURCO G., rec. a H.G. Gadamer, The idea of the good in Platonic-Aristotelian philosophy (London 1986)	44 1991 91-92
TURCO G., rec. a L.M. Ciappi O.P., Il cuore di Cristo centro del mistero della salvezza (Roma 1981)	36 1983 373-374

- TURCO G., rec. a M. Grabmann, S.T. d'Aq. Introduzione alla sua personalità e al suo pensiero (Città del Vat. s.d.) 41 1988 344-346
- TURCO G., rec. a N. Petruzzellis, La crisi dello scientismo (Milano 1983) 37 1984 106-109
- TURCO G., rec. a R.Swinburne, Responsibility and atonement (Oxford 1989) 44 1991 92-94
- TURCO G., rec. a S.Talamo, Il rinnovamento del pensiero tomistico, a c. di A. Piolanti (Città del Vaticano 1986) 41 1988 319-321
- TURCO G., rec. a S.Vanni Rovighi, Introduzione a Tommaso d'Aquino, 3 ed. (Bari 1986) 41 1988 316-318
- TURCO G., rec. a T.S. Centi O.P., Girolamo Savonarola (Roma 1988) 42 1989 107-109
- TURCO G., rec. a W.J.Hankey, God in Himself. Aquinas' doctrine of God as expounded in the S.T. (Oxford 1987) 42 1989 98-100
- TURCO G., rec. a W.Watson, The architectonics of meaning. Foundation of the new pluralism (New York 1985) 40 1987 356-360
- TURCO G., S. Tommaso «doctor humanitatis». Implicazioni e sviluppi dell'antropologia tomistica alla luce degli Atti del IX Congresso tomistico internazionale 45 1992 307-325
- TYMIENIECKA A.T., Ricordo di P. D'Amore 49 1996 207-208
- TYN T., O.P. Lo studio della teologia sotto la guida di San Tommaso 39 1986 5-37
- UNGARO L., rec. a O. Todisco, La crisi dei fondamenti. Introduzione alla svolta epistem.del XX sec. (Roma 1984) 38 1985 244-245
- USCATESCU G., I caratteri della cultura romena 21 1968 368-376
- V., rec. a G. Crespy, Il pensiero teologico di Theilhard de Chardin (Torino 1963) 18 1965 377
- V.A., Rivista delle riviste 1 1948 295-297
- V.I., Rivista delle riviste 1 1948 312-314
- V.J., Rivista delle riviste 2 1949 351-354
- VACCA F., Autorità e libertà nella scuola nuova 14 1961 321-332
- VACCARO A., Dio parla in modo oscuro? Spunti filosofici e teologici sulle oscurità della Bibbia 50 1997 163-171
- VACCARO A., Il «senso ermeneutico» in Origene 48 1995 439-449
- VAGNILUCA G., Epistemologia e psichiatria (I) 33 1980 436-458
- VAGNILUCA G., Epistemologia e psichiatria (II) 34 1981 310-327
- VALENZIANO C., Filosofia personalista del male pratico come visione cristiana del peccato 24 1971 129-145
- VALENZIANO C., Nota sugli studi filosofici per una formazione teoretica 21 1968 222-224
- VANNI ROVIGHI S., La concezione tomistica dell'anima umana 10 1957 347-359

VANNI ROVIGHI S., Pier Lombardo e la filosofia medievale	7	1954	17-28
VANNI ROVIGHI S., rec. a M. Campo, La genesi del criticismo kantiano (Varese 1953)	7	1954	406-408
VANNI ROVIGHI S., Significato e valore della filosofia del nostro tempo	21	1968	22-32
VANNINI M., rec. a M. Baldini (a c.), Aforismi mistici (Milano 1994)	48	1995	250-251
VANNINI M., rec. a M. Baldini - S.Zucal (a c.), Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès (Brescia 1989)	43	1990	341-342
VANNINI M., rec. a M. Baldini - S.Zucal (a c.), Le forme del silenzio e della parola (Brescia 1989)	43	1990	341-342
VANNINI M., rec. a Veronica Giuliana, Sola con Dio solo, a c. di M. Baldini (Roma 1992)	46	1993	101-102
VASALE C., rec. a O. Todisco, Marx e la religione, 2 ed. (Roma 1976)	29	1976	486-487
VASALE C., rec. a O. Todisco, Le creature e le parole. Da Agostino a Bonaventura (Roma 1994)	48	1995	119-120
VASINI C., rec. a F. Molinari - V. Neri, Olio santo e olio di ricino... (Torino 1976)	30	1977	113
VASINI C., rec. a V. Andreoli, Demonologia e schizofrenia (Milano 1973)	28	1975	245-246
VASSILIE-LEMENY S.T., 'Quaestio entis' et 'quaestio valoris'	35	1982	92-108
VASSILIE-LEMENY S.T., Le sens du néant	25	1972	419-429
VASSILIE-LEMENY S.T., Les éléments et la dualité des principes	27	1974	203-215
VASSILIE-LEMENY S.T., Sens et monde synétique	32	1979	195-200
VE. RA., Rivista delle riviste	2	1949	539-544
VE. RA., Rivista delle riviste	2	1949	548-552
VE. RA., Rivista delle riviste	2	1949	553-561
VECCHI G., Prassismo estetico ed opera d'arte	31	1978	265-274
VECCHI G., Vico ed Hegel nell'estetica contemporanea	32	1979	168-180
VELA R., O.P., Il concetto di arte in Platone	12	1959	162-171
VELA R., O.P., La funzione purificatrice dell'arte secondo Plotino	14	1961	182-190
VELA R., O.P., Modernità di Socrate	13	1960	246-251
VELA R., O.P., rec. a F. Piemontese, Introduzione alla metafisica classica (Milano 1958)	12	1959	619-620
VELA R., O.P., rec. a G. Semeraro, Civiltà di una nuova Europa (Ed. Cappelli 1962)	16	1963	309-312
VELA R., O.P., Rivista delle riviste	12	1959	647-654
VELARDITA F., Intervento (sulla rel. di G. Di Napoli)	21	1968	58
VENDEMIATI A., rec. a D. Composta, I maestri della morale laica (Roma - Monopoli 1995)	50	1997	493-494
VENTURA A., Pensiero e realtà nella gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino	50	1997	41-63
VENZANO I., rec. a E. Bonanati, La formazione umana nella didattica della filosofia (Genova 1978)	33	1980	374-375

VERARDO R., O.P., Il problema dell'educazione. Spunti e appunti	8	1955	344-349
VERARDO R., O.P., La «guerra santa» di un fideismo esistenzialistico-cattolico contro la seduzione dell'obiettività. Il connubio fenomenologia-esistenzialismo può fornire validamente «i presupposti di una teologia della storia»?	6	1953	5-39
VERARDO R., O.P., La metafisica di A. Ancel	9	1956	507-513
VERARDO R., O.P., La scuola filosofica domenicana	8	1955	174-187
VERARDO R., O.P., Nesso e differenziazione tra attività intellettuale e attività volitiva	8	1955	436-461
VERARDO R., O.P., Polemiche recenti intorno all'inabitazione della SS. Trinità	7	1954	29-44
VERARDO R., O.P., Precisazioni per il prof. Flores d'Arcais	8	1955	478
VERARDO R., O.P., rec. a C. Williams O.P., De multiplici virtutis forma... (Romae 1954)	7	1954	606-610
VERARDO R., O.P., Rec. a: Initiation théologique, 3 vv. (Paris 1952-1953)	7	1954	91-94
VERARDO R., O.P., rec. a M.L. Guérard des Lauriers O.P., Dimensions de la foi, 2 ed. (Paris 1952)	8	1955	226-228
VERARDO R., O.P., rec. a N. Petruzzellis, I problemi della pedagogia come scienza filos. (Brescia 1955)	8	1955	226
VERARDO R., O.P., rec. a N. Petruzzellis, Sistema e problema (Bari 1954)	8	1955	222-226
VERARDO R., O.P., rec. a R. Spiazzi O.P., Il cristianesimo perfezione dell'uomo (Alba 1949)	2	1949	315-317
VERARDO R., O.P., Rivista delle riviste	4	1951	536-541
VERARDO R., O.P., Rivista delle riviste	5	1952	327-348
VERARDO R., O.P., Rivista delle riviste	7	1954	104-113
VERARDO R., O.P., Rivista delle riviste	7	1954	240-252
VERARDO R., O.P., Rivista delle riviste	7	1954	423-426
VERARDO R., O.P., Rivista delle riviste	8	1955	236-238
VERARDO R., O.P., S. Tommaso, nella Somma Teologica, cambia avviso in merito alla natura dei doni dello Spirito Santo?	7	1954	203-216
VERARDO R.M., O.P., Il certificato prematrimoniale un problema eugenetico d'attualità	2	1949	389-423
VERARDO R.M., O.P., Il problema dell'immortalità	2	1949	283-309
VERDE F.M., O.P., A proposito del «caso Pomponazzi»	16	1963	154-165
VERDE F.M., O.P., A proposito del problema del male: l'antecedente del peccato	15	1962	116-134
VERDE F.M., O.P., Filosofia e storia della filosofia	12	1959	573-592
VERDE F.M., O.P., Il problema del male da Plutarco a S. Agostino (le fonti del pensiero di S. Tommaso...)	11	1958	231-268
VERDE F.M., O.P., Il problema del male da Proclo ad Avicenna (le fonti del pensiero di S. Tommaso...)	11	1958	390-408
VERDE F.M., O.P., La categoria della storia in relazione alla teologia come scienza	17	1964	32-43

VERDE F.M., O.P., <i>La natura del male secondo S. Tommaso d'Aquino</i>	14	1961	120-157
VERDE F.M., O.P., rec. a C. Journet, <i>Le mal. Essai théologique</i> (Paris - Bruges 1961)	15	1962	309-311
VERDE F.M., O.P., rec. a E. Garin, <i>La cultura filosofica del Rinascimento italiano...</i> (Firenze 1961)	14	1961	514-516
VERDE F.M., O.P., rec. a E. Zoffoli, <i>Problema e mistero del male. Lineamenti...</i> (Torino 1960)	14	1961	359-361
VERDE F.M., O.P., rec. a G.M. Di Agresti O.P., <i>S. Caterina de' Ricci...</i> (Firenze 1963)	16	1963	320-322
VERDE F.M., O.P., rec. a G.M. Di Agresti O.P., <i>S. Caterina de' Ricci. Libellus de gestis...</i> (Firenze 1964)	19	1966	126-127
VERDE F.M., O.P., rec. a S. Razzi O.P., <i>Vita di S. Caterina de' Ricci...</i> (Firenze 1965)	19	1966	126-127
VERDE F.M., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	12	1959	510-519
VERDE F.M., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	12	1959	654-656
VERDE F.M., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	13	1960	471-481
VERDE F.M., O.P., <i>Rivista delle riviste</i>	15	1962	171-178
VERDE F.M., O.P., <i>Studi sul manicheismo</i>	13	1960	601-608
VERDE F.M., O.P., <i>Un dibattito intorno a «Filosofia e storia della filosofia»</i>	13	1960	406-426
VERNEAUX R., <i>La dialectique du sensible selon Hegel</i>	21	1968	421-438
VIGANÒ A., <i>La gnoseologia dell'arte in J. Maritain</i>	44	1991	427-441
VIGANÒ A., O.P., rec. a J.H. Nicolas O.P., <i>Sintesi dogmatica...</i> , I (Città del Vaticano 1991)	45	1992	218-221
VIGLIONE A., rec. a G.A. Arena, <i>Prima della ragione. Cultura e diritto del popolo in Vico e Sorel</i> (Napoli 1983)	37	1984	244
VIGLIONE A., rec. a G. Kelly, <i>Max Scheler</i> (Boston 1977)	31	1978	249-250
VIOLA F., <i>Fondamento morale e fondamenti della moralità</i>	28	1975	398-401
VIOLA F., <i>Interventi (nel dibattito del VII convegno dell'ADIF)</i>	33	1980	319-334
VIOLA F., <i>Intervento (nel dibattito del VI convegno dell'ADIF)</i>	31	1978	433-435
VIRCILLO D., <i>Ambiguità e fede in Kierkegaard, Nietzsche e Kafka</i>	26	1973	27-69
VIRCILLO D., <i>Che cosa significa pensare?</i>	30	1977	381-396
VIRCILLO D., <i>Educazione e cultura nel pensiero di M.F. Sclacca</i>	24	1971	65-83
VIRCILLO D., <i>Erich Fromm fra psicoanalisi e filosofia</i>	35	1982	147-166
VIRCILLO D., <i>Esistenzialismo ateo e umanesimo totalitario in Sartre</i>	24	1971	276-341
VIRCILLO D., <i>Essere e vocazione in Vladimir Jankélévitch</i>	39	1986	275-314
VIRCILLO D., <i>Etica socratica e etica evangelica</i>	7	1974	50-69
VIRCILLO D., <i>I fondamenti di una filosofia della cultura di M.F. Sclacca</i>	23	1970	165-182
VIRCILLO D., <i>Il problema della metafisica in Heidegger</i>	23	1970	377-401
VIRTUOSO R., <i>Autorità e libertà nello Stato di diritto</i>	17	1964	409-414

VISCARDI G.M., rec. a A. Marranzini, Dibatt. Lutero Seripando su «Giustizia e libertà del cristiano» (Brescia 1981)	37 1984 116-118
VISCARDI G.M., rec. a N. Monterisi, Trent'anni di episcopato nel Mezzogiorno (1913-1944) (Roma 1981)	37 1984 116-118
VISCARDI G.M., rec. a R.M. Abbondanza, Girolamo Seripando tra Evangelismo e Riforma Cattolica (Napoli 1981)	37 1984 116-118
VISENTIN G., rec. a E. Bekessy, Barabba (Milano s.d.)	5 1952 467-468
VISENTIN G., rec. a Par Lagerkvist, Barabbas (Paris s.d.)	5 1952 469-470
VITOLO GIUSTINO A., rec. a G. Morra, Marxismo e religione (Milano 1976)	30 1977 251
VITOLO GIUSTINO A., rec. a N. Petruzzellis, Critica dell'inautentico (Napoli 1974)	27 1974 243-245
VITTONATTO G., O.P., La risurrezione dei morti (Mt. XXVII, 52-53)	9 1956 131-150
VOERZIO M., O.P., L'apporto del cristianesimo alla dottrina e alla morale dell'Islam	12 1959 449-465
VOERZIO M., O.P., Tracce cristiane nella morale coranica	14 1961 278-293
VOLPATI F.M., Appunti sul concetto di ontologia (Sui «Sentieri» di Bernardino Varisco)	32 1979 201-210
VOLPATI F.M., Il possibile e l'ontologia pura. Riflessioni sull'attualismo	39 1986 225-231
VOLPATI F.M., L'ontologia verso l'Assoluto. Note critiche sul pensiero filosofico dell'ultimo Varisco	46 1993 181-190
VOLPATI F.M., Note sull'ontologia di M.F. Sciacca	28 1975 447-479
VOLPATI F.M., Ontologia e metafisica nel pensiero filosofico di Raffaele Resta	48 1995 457-469
WAHL J., Universalità e poesia	16 1963 5-17
WALLACE W.A., O.P., Il tomismo e la scienza moderna: passato, presente e futuro	20 1967 429-443
WALZ A., O.P., I domenicani nel secondo periodo tridentino	1 1948 407-412
WALZ A., O.P., L'opera scientifica di Alberto Magno secondo le indagini recenti	5 1952 442-457
WALZ A., O.P., La polemica domenicana pretridentina (1518-1545)	9 1956 469-487
WALZ A., O.P., rec. a Schüller-Piroli, 2000 Jahre Sankt Peter. Die Weltkirche von den Anfängen bis zur Gegenwart (Olten 1950)	5 1952 102-103
WALZ A., O.P., Riflessioni sulla storia	16 1963 63-96
WOJTYLA K., Teoria e prassi nella filosofia della persona umana	29 1976 377-384
WOS J.W., Il bogomilismo un'eresia medioevale bulgara	38 1985 51-61
WOS J.W., Paulus Wladimiri e le origini dell'idea di tolleranza in Polonia	25 1972 430-451

Wos J.W., rec. a A.F. Dziuba, <i>Mikolaj z Moscisk teolog moralista XVII wieku</i> (Varsavia 1985)	39 1986 236-238
Wos J.W., rec. a F. Smahel, <i>La révolution hussite. Une anomalie historique</i> (Paris 1985)	40 1987 477-478
Wos J.W., rec. a W. Sadowski, <i>Gesellschaftskritik russischen Aufklaerer</i> . M.M.Scerbatov (Trento 1987)	40 1987 471-472
Wos J.W., <i>Un document inédit sur la vie de Paulus Wladimiri</i>	26 1973 232-234
ZAMA A., <i>Notiziario</i>	15 1962 324-326
ZANATTA M., <i>L'immanenza delle idee ed il rapporto tra idee, generi e principi nel Filebo di Platone</i>	32 1979 49-71
ZANI L., <i>Annotazioni sul tema «spiritualità e immortalità dell'anima»</i>	16 1963 166-171
ZANI L., <i>Intervento (nel dibattito del VII convegno dell'ADIF)</i>	33 1980 318
ZANI L., <i>Metafisica, ontologia ed esperienza all'XI congresso internazionale di filosofia</i>	8 1955 69-75
ZANI L., <i>Una ricerca ai confini fra l'etica e l'estetica (le osservazioni sul sentimento del bello e del sublime)</i>	9 1956 191-205
ZAPPONE D., O.P., <i>Prospettive di un ripensamento dell'antropologia tomistica sulla scia del Maritain</i>	17 1964 501-538
ZAPPONE D.G., O.P., « <i>De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia</i> », vol. I, Roma 1965, 317 pp. (Resoconto del VI Congresso tomistico internazionale)	19 1966 217-226
ZAPPONE D.G., O.P., <i>Autonomia e crisi del sapere filosofico</i>	21 1968 14-21
ZAPPONE D.G., O.P., <i>L'uomo centro d'unità della filosofia</i>	22 1969 269-282
ZAPPONE D.G., O.P., <i>Maritain continua (A proposito di «Le paysan de la Garonne»)</i>	20 1967 406-415
ZAPPONE D.G., O.P., <i>Nel VII centenario della nascita di Giovanni Duns Scoto</i>	19 1966 444-448
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a B. Mondin, <i>La filosofia dell'essere di S.T. d'Aq.</i> (Roma 1964)	19 1966 517-519
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a C. Boyer S.J., <i>Il concetto di storia nell'idealismo e nel tomismo</i> (Napoli 1967)	20 1967 544-545
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a C. Fabro, <i>La nozione metafisica di partecipazione sec. S. Tommaso</i> , 3 ed. (Torino 1963)	18 1965 503-504
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a C. Fabro, <i>Materialismo dialettico e materialismo storico</i> , 5 ed. (Brescia 1964)	18 1965 500-503
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a D. Dubarle, <i>La civiltà e l'atomo</i> (Brescia 1964)	18 1965 110-112
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a E. Bettoni, <i>Duns Scoto filosofo</i> (Milano 1966)	19 1966 515-517
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a E. Bréhier, <i>Gli orientamenti attuali della filosofia</i> (Napoli 1965)	20 1967 419-420

ZAPPONE D.G., O.P., rec. a É. Gilson, Elementi di filosofia cristiana (Brescia 1964)	20 1967 125-126
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a É. Gilson, Lo spirito della filosofia medievale (Brescia 1964)	18 1965 108-110
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a F. van Steenberghen, Histoire de la philosophie... (Louvain - Paris 1964)	18 1965 368-371
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a J.H. Nicolas, Dieu connu comme inconnu (Paris 1966)	20 1967 422-423
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a J. Maritain, Amore e amicizia (Brescia 1964)	19 1966 120-121
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a J. Maritain, Il mistero di Israele e altri saggi (Brescia 1964)	19 1966 122-123
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a J. Maritain, Il pensiero di S. Paolo (Torino 1964)	19 1966 123-124
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a J. Maritain, Tre riformatori (Brescia 1964)	19 1966 121
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a M.D. Chenu, Per una teologia del lavoro (Torino 1964)	20 1967 129-130
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a M.D. Chenu, Teologia della materia (Torino 1966)	20 1967 129-130
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a P. Da Prati, Giovanni Dominici e l'Umanesimo (Napoli 1965)	20 1967 127-129
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a P. Da Prati, Linguaggio e pensiero di Giovanni Dominici... (Napoli 1965)	20 1967 127-129
ZAPPONE (D.) G., O.P., rec. a P. Mazzarella, Metafisica e gnoseologia nel pensiero di Teodorico di Vriberg (Napoli 1967)	21 1968 535-536
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a R. Bultot, La doctrine du mépris du monde, IV (Louvain - Paris 1964)	18 1965 242-246
ZAPPONE (D.) G., O.P., rec. a R. Jannarone O.P. (a c.), Tutti i doc. del Concilio Vat. Secondo (Napoli 1966)	19 1966 377-378
ZAPPONE (D.) G., O.P., rec. a R. Jolivet, Corso di filosofia (Roma 1966)	21 1968 534-535
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a R. Mondolfo, Momenti del pensiero greco e cristiano (Napoli 1964)	20 1967 126-127
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a S.N. Timasheff, La sociologia di Luigi Sturzo (Napoli 1966)	19 1966 519-521
ZAPPONE D.G., O.P., rec. a S. Vanni Rovighi, L'antropologia filosofica di S.T. d'Aq. (Milano 1965)	19 1966 257-258
ZAPPONE D.G., O.P., Un dibattito sul pluralismo culturale	19 1966 5-10
ZAPPONE G., Considerazioni sul progetto sociale di Tommaso d'Aquino	27 1974 379-414
ZAPPONE G., Criticità, scienza e dialogo	23 1970 217-223
ZAPPONE G., Heidegger e la sua intuizione di fondo	42 1989 167-170
ZECCHIN A., O.F.M., rec. a F. von Gager, L'epoca della maturazione sessuale (Torino 1966)	21 1968 538-539
ZECCHIN A., O.F.M., rec. a G. Cruchon, Introd. alla psicodinamica... (Brescia 1965)	21 1968 537-538

ZECCHIN A., O.F.M., rec. a I. Lepp, <i>Psicanalisi dell'ateismo moderno</i> (Torino 1966)	21 1968 539-540
ZECCHIN A., O.F.M., rec. a X. van Hornstein e A.Faller, <i>Comp. di sessuologia</i> (Torino 1964)	20 1967 276-278
ZEN G., <i>Problematicità dell'esperienza e significazioni contestuali. Esperienza ed esperienza-di-fede</i>	40 1987 435-442
ZEN G., rec. a A. Negri, <i>Giovanni Gentile</i> (Genova 1992)	45 1992 335-339
ZEN G., rec. a A. Stella, <i>Per una concezione filosofica dello «psichico»...</i> (Roma 1992)	45 1992 453-457
ZEN G., rec. a AA. VV., <i>La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica</i> , 2 vv. (Roma 1984)	39 1986 244-246
ZEN G., rec. a AA.VV., <i>Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali</i> (Padova 1989)	43 1990 208-210
ZEN G., rec. a AA.VV., <i>Verità, Chiesa e missione</i> (Padova 1989)	43 1990 107-108
ZEN G., rec. a E. Berti, <i>Il bene</i> (Brescia 1983)	40 1987 220-224
ZEN G., rec. a G.C. Penati, <i>Decisione ed origine. Sulla verità della libertà</i> (Brescia 1983)	39 1986 235-236
ZEN G., rec. a G. Colombo (a c.), <i>L'evidenza e la fede</i> (Milano 1988)	43 1990 212-214
ZEN G., rec. a Gentile - Maturi, <i>Carteggio (1899-1917)</i> , a c. di A. Schinaia (Firenze 1987)	43 1990 93-94
ZEN G., rec. a Hegel, <i>Introduzione alla storia della filosofia</i> (Bari 1991)	45 1992 331-333
ZEN G., rec. a K. Wojtyla, <i>I fondamenti dell'ordine etico</i> (Bologna 1980)	39 1986 124-125
ZEN G., rec. a M.A. Raschini, <i>La dialettica dell'integrità. Studi sul pensiero di M.F. Sciacca</i> (Genova 1985)	38 1985 360-361
ZEN G., rec. a M.Heidegger, <i>La svolta</i> (Genova 1990)	45 1992 327-331
ZEN G., rec. a P.P. Ottonello, <i>L'uomo «equivoco»</i> (Genova 1991)	45 1992 333-335
ZEN G., rec. a P.Scoppola, <i>La «nuova cristianità» perduta</i> (Roma 1985)	39 1986 365-368
ZERVOS G., <i>La Chiesa Ortodossa e l'ecumenismo</i>	20 1967 105-111
ZIZI P., <i>A proposito di essere e libertà in Heidegger</i>	44 1991 85-89
ZIZI P., rec. a A. Kojève, <i>La dialettica e l'idea della morte in Hegel</i> (Torino 1982)	38 1985 245-246
ZIZI P., rec. a Antifonte, <i>La verità</i> , a c. di I.Labriola (Palermo 1988)	42 1989 110
ZIZI P., rec. a B. Russell, <i>La visione scientifica del mondo</i> (Milano 1984)	38 1985 370-371
ZIZI P., rec. a E. Severino, <i>Il parricidio mancato</i> (Adelphi Edizioni 1985)	40 1987 124-125
ZIZI P., rec. a E.Severino, <i>Studi di filosofia della prassi</i> (Milano 1984)	39 1986 481-482
ZIZI P., rec. a E. Voegelin, <i>Ordine e storia. La filosofia politica di Platone</i> (Bologna 1986)	40 1987 472-474

ZIZI P., rec. a Filone di Alessandria, La migrazione verso l'Eterno (Milano 1988)	42	1989	109-110
ZIZI P., rec. a G. Zingari, Heidegger. I sentieri dell'essere (Roma 1983)	37	1984	242-243
ZIZI P., rec. a K. Jaspers, Piccola scuola del pensiero scientifico (Edizioni di Comunità 1984)	38	1985	239
ZIZI P., rec. a K. Loewith, Storia e fede (Bari 1985)	39	1986	243-244
ZIZI P., rec. a K.R. Popper, Poscritto alla Logica della scoperta scientifica, II (Milano 1984)	38	1985	116-117
ZIZI P., rec. a M. Heidegger, L'abbandono (Ed. Il Melangolo 1983)	38	1985	499-500
ZIZI P., rec. a P. Emanuele, Il laboratorio di Heidegger (Roma 1984)	37	1984	469-470
ZIZI P., rec. a Platone, Teeteto, a c. di A.Guzzo (Milano 1985)	39	1986	497-498
ZIZI P., rec. a R. Bubner, Azione, linguaggio e ragione (Bologna 1985)	41	1988	234-235
ZIZI P., rec. a Ugo di S.Vittore, Didascalicon, a c. di V.Liccaro (Milano 1987)	41	1988	339-340
ZOVATTO P., Dialogo tra i Seminari e le Università statali	21	1968	264-269
ZOVATTO P., Due recenti studi sull'ateismo	21	1968	401-405
ZOVATTO P., Il cattolicesimo italiano secondo Gramsci (Le conclusioni di un libro recente)	29	1976	189-205
ZOVATTO P., Segnalazioni bibliografiche	45	1992	110
ZOVATTO P., Segnalazioni bibliografiche	47	1994	376

FILOSOFIA e TEOLOGIA

Rivista quadrimestrale

Edizioni Scientifiche Italiane - Via Chiatamone, 7 - 80121 Napoli

Anno XI

1997

Fascicoli 2-3

MISTICA RELIGIONE PENSIERO

PIETRO DE VITIIS, *Mistica religione pensiero.*

Questioni – ANICETO MOLINARO, *Pensiero e mistica* / PIETRO DE VITIIS, *Mistica e fenomenologia della religione.*

Figure – ENRICO DAL COVOLO, *Conoscenza e contemplazione di Dio. Ignazio di Antiochia, Clemente e Origene* / MARCO VANNINI, *La mistica di Eckhart* / EMILIO BACCARINI, *Il Chassidismo come mistica del quotidiano* / BARTOLOMEO PIRONE, *Unicità di Dio e unità dell'esperienza mistica nell'Islam* / MICHAEL FUSS, *Il Buddismo. La mistica del nirvāna.*

Testi – GERHARD TERSTEEGEN, *Breve resoconto sulla mistica* (a cura di Sergio Rostagno).

Attualità – NYNFA BOSCO-ANGELA MICHELIS, *Filosofia e teologia di fronte ai problemi di genere* / MARIA CRISTINA BARTOLOMEI, *Postilla. Il paradigma del genere: una chiave ermeneutica o un intreccio ermeneutico?*

Emergenze e conflitti dell'etica – SILVIA VEGETTI FINZI, *Le tecnologie procreative tra verità e felicità.*

Discussioni – FAUSTO PELLECCIA, *Interpretazioni heideggeriane* / ADRIANO FABRIS, *Recenti studi su Levinas in Italia.*

Recensioni – Schede

CREDERE

ARMIDO RIZZI, *Credere.*

Questioni – GIOVANNI FERRETTI, *Per una filosofia del «credere cristiano»* / SERGIO ROSTAGNO, *Fides. Da un punto di vista teologico* / MARIO RUGGENINI, *La verità dell'esistenza-la filosofia-la fede* / FILIPPO COSTA, *Fede vs credenza* / GIUSEPPE ZARONE, *Itinerarium in fidem. Pascal-Agostino-Kierkegaard.*

Discussioni – GIAN LUIGI BRENA S.J., FLAVIO CUNIBERTO, MARCO DA PONTE, BRUNO DI PORTO, DANIELE GOLDONI, GIUSEPPE NICOLACI, MAURIZIO PAGANO, LEONARDO SAMONÀ, *Interventi su "Credere".*

Testi – JEAN NABERT, *L'incontro dell'Assoluto: la testimonianza* (a cura di Carla Canullo).

Emergenze e conflitti dell'etica – UGO PERONE, *Etica ed amministrazione della cultura.*

Recensioni – Schede – Dai Sommari delle riviste – Libri ricevuti

INDICE TEMATICO

Abelardo

- | | |
|--|-----------------|
| CROCCO A., La metodologia filosofica di Abelardo | 24 1971 257-269 |
| PISCIONE E., Linee per un'interpretazione filosofica dell'epistolario di Eloisa e Abelardo | 40 1987 191-196 |

Agostino (s.)

- | | |
|---|-----------------|
| BALIDO G., Dualismo o unità dell'uomo? Nota sull'antropologia agostiniana | 44 1991 77-79 |
| BERTACCHINI R.A.M., Scienza e sapienza in S. Agostino. Rilettura dell'Ipponense in chiave pitagorica | 49 1996 299-320 |
| CALEO M., Sant'Agostino e Hegel a confronto | 44 1991 57-76 |
| CATALDO G.B., O.P., Semantica e intersoggettività della parola in S. Agostino | 26 1973 170-184 |
| CENACCHI G., Problemi linguistici in S. Agostino | 38 1985 279-318 |
| CROCCO A., La metodologia filosofica di S. Agostino | 26 1973 5-26 |
| DE FALCO E., La risposta di S. Agostino alle critiche contro il cristianesimo | 47 1994 477-482 |
| DE SIMONE L., S. Agostino e l'agostinismo medievale | 8 1955 5-17 |
| FRANCHI A., Da una «difficillima quaestio» del «De civitate Dei» alle metamorfosi del pensiero utopico e della filosofia della storia | 36 1983 66-76 |
| LERCARO G., S. Agostino pastore d'anime | 8 1955 543-551 |
| MENGARELLI A., La libertà nelle opere antipelagiane di S. Agostino | 29 1976 73-81 |
| MONDIN B., Il pensiero ecclesiologico di Sant'Agostino | 40 1987 369-391 |
| PRETE B., O.P., I principi esegetici di S. Agostino | 8 1955 552-594 |
| Redazione (La), A ricordo di due centenari | 8 1955 541-542 |
| SOLERI G., S. Agostino, S. Tommaso e il soprannaturale cattolico | 2 1949 46-60 |
| TODISCO O., Tragedia e cristianesimo. Agostino e il platonismo spezzato | 49 1996 373-396 |

Alberto Magno (s.)

- CAPARELLO A., Lettura terminologica di un testo albertino. Frammenti greci 49 1996 65-84
- FRANCHI A., Alberto Magno e le origini della nozione di causalità efficiente. La teoria delle cinque cause nei «quidam» del V «Metaphysicorum» 33 1980 178-185
- FRANCHI A., Appunti di ricerca sull'opera di Alberto Magno. Struttura letteraria e tecnica espositiva delle opere naturali 29 1976 299-306
- KANE W.H., O.P., La causa finale della scienza. Il metodo scientifico nella biologia secondo Alb. Magno 11 1958 376-389
- MASCARUCCI P., O.P., L'onniscienza del Cristo in S. Alberto Magno. Studio comparativo... (I) 3 1950 251-265
- MASCARUCCI P., O.P., L'onniscienza del Cristo in S. Alberto Magno. Studio comparativo... (II) 3 1950 420-440
- STEENBERGHEN (VAN) F., La filosofia di Alberto Magno 18 1965 381-393
- WALZ A., O.P., L'opera scientifica di Alberto Magno secondo le indagini recenti 5 1952 442-457

Amore, amicizia, carità

- CAMPANINI G., L'amore coniugale come esperienza giuridica (I) 18 1965 321-337
- CAMPANINI G., L'amore coniugale come esperienza giuridica (II) 18 1965 444-457
- DEL SERRA M., La Maddalena: Eros e Agape 40 1987 333-337
- FERRARI V., O.P., L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate (I) 6 1953 63-71
- FERRARI V., O.P., L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate (II) 6 1953 197-206
- FERRARI V., O.P., L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate (III) 6 1953 408-424
- GIARDINI F., O.P., L'essenza dell'amore 12 1959 35-56
- GOFFI T., Carità ed ordine morale 11 1958 303-311
- KUNICIC J., O.P., L'amore coniugale come perfezionamento della persona 20 1967 30-46
- PEROTTO A.M., O.P., Amore e amicizia 6 1953 339-342
- PISCIONE E., Il primato dell'amicizia nella filosofia antica 37 1984 377-395
- PIZZORNI R. (M.), O.P., Giustizia e «carità» nel pensiero greco-romano (I) 45 1992 233-278
- PIZZORNI R. (M.), O.P., Giustizia e «carità» nel pensiero greco-romano (II) 46 1993 121-179
- PIZZORNI R.M., O.P., Giustizia e carità nella dottrina dei Padri (I) 46 1993 361-406
- PIZZORNI R.M., O.P., Giustizia e carità nella dottrina dei Padri (II) 47 1994 249-311

Angelico (Beato)

- CENTI T.S., O.P., La teologia di S. Tommaso nell'arte del Beato Angelico 8 1955 143-157
 CIAPPI L.M., O.P., Armonia di arte e di vita nel Beato Angelico 10 1957 161-176
 PETRUZZELLIS N., La filosofia e l'arte sacra. Il Beato Angelico 37 1984 129-135

Anima

- CENTI T.S., O.P., Vicende di una prova definitiva della spiritualità dell'anima 1 1948 186-204
 VERARDO R.M., O.P., Il problema dell'immortalità (I) 2 1949 283-309
 ZANI L., Annotazioni sul tema «spiritualità e immortalità dell'anima» 16 1963 166-171

Anselmo d'Aosta (s.)

- ORAZZO A., S.J., Il simbolo al servizio di un'ontologia della libertà nel 'De Veritate' di S. Anselmo 46 1993 287-311

Antropologia¹

- ALES BELLO A., L'uomo e Dio nella fenomenologia di Husserl 22 1969 556-559
 BALDASSARRE M., Il rapporto tra l'uomo e il suo ambiente. Note in margine all'ultima settimana di Spoleto (30 marzo - 5 aprile 1989) 43 1990 67-70
 BOCCANEGRA A., O.P., Ciò che oggi è vivo nella concezione tomistica dell'uomo (conclusioni redatte da A. Boccanegra O.P.) 22 1969 583-590
 BOCCANEGRA A., O.P., L'uomo in quanto persona centro della metafisica tomistica 22 1969 410-513
 BOCCANEGRA A., O.P., La prova radicale dell'esist. di Dio e i suoi rapporti con l'antropologia 22 1969 530-552
 BOGLIOLO L., Risposte (agli interventi sulla sua relazione) 22 1969 296-299
 BOGLIOLO L., Ristrutturazione antropocentrica della filosofia 22 1969 283-295
 CALÀ-ULLOA G., O.P., L'«uomo» in un recente discorso di Pio XII e nel pensiero di S. Tommaso 6 1953 361-383
 CARDOLETTI P., S.J., Per una determinazione della natura antropologica dell'ontologia 22 1969 553-555

¹ Sull'argomento cfr. anche le voci: Persona, Tommaso d'Aquino (s.)

CATALDO G.B., O.P., Tempo e storicità dell'uomo al terzo convegno dei docenti di filosofia	24	1971	84-95
CATURELLI A., Chi è l'uomo?	18	1965	394-405
CAVADI A., La domanda sull'uomo, oggi	39	1986	385-398
CAVADI A., Umanesimo cristiano e umanesimi contemporanei. Note in margine al IX congresso nazionale ADIF	37	1984	63-78
D'AMORE B., L'antropologia filosofica	30	1977	5-23
D'AMORE B., O.P., «I problemi dell'uomo nel mondo contemporaneo» alla sett. di studio di Cosenza	13	1960	263-271
D'AMORE B., O.P., «I valori dell'uomo nel mondo contemporaneo» tema della sett. di studio di Napoli	12	1959	478-488
D'AMORE B., O.P., I problemi dell'uomo nel mondo contemporaneo (una settim. scient.-filos. a Pescara)	11	1958	442-447
D'AMORE B., O.P., La settimana filosofica di Genova su «I valori dell'uomo nel mondo contemporaneo»	12	1959	102-111
D'AMORE B., O.P., La settimana scientifico-filosofica sul tema «I valori dell'uomo» a Salerno	12	1959	489-495
D'AMORE B., O.P., La solitudine dell'uomo nel nostro tempo (Premessa)	15	1962	5-8
D'AMORE B., O.P., Le scienze dell'uomo e la morale	22	1969	567-579
DE FINANCE J., S.J., Filosofia e antropologia	22	1969	525-529
FABRO C., L'uomo e Dio	22	1969	300-319
FABRO C., Risposta (alla comunicazione di L. Salerno)	22	1969	522-524
FABRO C., Risposte (agli interventi sulla sua relazione)	22	1969	320-330
FRANCHI A., Tra malinconia e riso. La crisi dell'uomo contemporaneo	46	1993	263-286
FRANCHI A., Tra narcisismo e regressione: la crisi dell'uomo contemporaneo	46	1993	31-52
FRANCHI A., Tra sogno e realtà. La crisi dell'uomo contemporaneo	49	1996	3-26
GARRONE G., La visione dell'uomo nel Concilio Vaticano II	22	1969	591-600
IAMMARRONE G., Proposte per il rinnovamento dell'antropologia teologica	32	1979	257-313
KAMINSKI S., La filosofia dell'uomo e le altre discipline filosofiche	25	1972	350-353
LOBATO A., O.P., Le tre dimensioni dell'uomo. L'uomo come essere individuale, sociale, storico	34	1981	87-149
LOBATO A.L., O.P., La metafisica dell'uomo nella filosofia contemporanea	22	1969	356-406
LOBATO A.L., O.P., Risposta (all'intervento di M. Sammut sulla sua relazione)	22	1969	409
MANCINI I., Il problema filosofico dell'antropologia (XXXI convegno di Gallarate)	30	1977	47-49
MARCHESAN M., L'uomo nel tempo e nello spazio dal punto di vista psicologico	20	1967	223-234
MARRA B., S.J., Considerazioni sull'«incorporazione» come superamento del dualismo uomo-donna	40	1987	305-315
Mc NICHOLL A., O.P., L'uomo e la storia	22	1969	331-352

MC NICHOLL A., O.P., Risposta (all'intervento di M. Sammut sulla rel. di A.L. Lobato)	22 1969 408-409
MC NICHOLL A., O.P., Risposte (agli interventi sulla sua relazione)	22 1969 352-355
MELCHIORRE V., Il problema filosofico dell'antropologia (XXXI convegno di Gallarate)	30 1977 45-47
METZ J.B., S.J., Disputa sull'avvenire dell'uomo (Una risposta a Roger Garaudy)	20 1967 141-154
MOLINARIO F., La dimensione antropologica della teologia al IV congresso dei teologi italiani	24 1971 175-191
MONDIN B., Autocoscienza concomitante e riflessa nei fenomenologi contemporanei e in San Tommaso d'Aquino	22 1969 560-566
MONDIN B., L'antropologia teologica. Definizione, obiettivi, punto di partenza, metodo, divisione	45 1992 113-135
MONORCHIO A., Cultura e rivalutazione dell'uomo	33 1980 228-230
PAVESE R., Modo e limiti della somiglianza tra umano e divino	16 1963 538-552
POZZO G.M., Il naturalismo e la mortificazione dell'uomo	27 1974 155-158
REDAZIONE (La), Presentazione (degli Atti del II convegno dell'ADIF)	22 1969 267
RIGOBELLO A., Il problema filosofico dell'antropologia (XXXI convegno di Gallarate)	30 1977 43-45
SALERNO L. O.P., Il dialogo (conclusioni di un gruppo di studio)	22 1969 580-582
SALERNO L., (O.P.), L'uomo e l'essere	22 1969 514-522
SCIACCA M.F., Problematicità dei valori e dell'uomo	13 1960 235-345
SECLÌ G., Per un'analisi storico-filosofica del rapporto uomo-automa	28 1975 86-91
TONINI V., Il problema umano nell'automazione	18 1965 95-99
ZAPPONE D.G., O.P., L'uomo centro d'unità della filosofia	22 1969 269-282

Aristotele, aristotelismo

CALEO M., Cosa è pensare. Saggio sulle «Categorie» di Aristotele	42 1989 435-452
CAPARELLO A., Questioni esegetiche e problemi di confronto nel I libro dell'«Expositio» al «De anima» di Aristotele: Temistio, Sigieri di Brabante, Tommaso d'Aquino	34 1981 160-174
COMPOSTA D., Studi aristotelici. Il tema del libro XII della Metafisica	10 1957 71-90
DEL RE G., La crisi dei fondamenti della scienza. Un recupero dell'ilemorfismo?	44 1991 51-55
MAURI ALVAREZ M., L'«akrasia» nell'Etica Nicomachea	46 1993 71-78

PESSION P.M., O.P., Alle origini dell'aristotelismo latino (I)	1	1948	374-386
PESSION P.M., O.P., Alle origini dell'aristotelismo latino (II)	2	1949	61-78
SOLERI G., Orizzonte della metafisica aristotelica (I)	11	1958	29-60
SOLERI G., Orizzonte della metafisica aristotelica (II)	11	1958	135-166

Arte, estetica

BERTUZZI G., O.P., L'estetica e l'arte in S. Tommaso	39	1986	106-117
COSTANTINI C., L'arte sacra nel pensiero del P.M. Cordovani	8	1955	261-265
D'AMORE B., O.P., «I fondamenti dell'estetica» al convegno di Gallarate	4	1951	488-518
D'AMORE B., O.P., «L'educazione estetica» al V° convegno di Scholè	11	1958	329-336
DE GIORGIS E., Pittura e teologia. A proposito di un saggio recente	38	1985	331-335
FRANCHI A., Osservazioni sul bello naturale e sul bello artistico in filosofia	44	1991	25-46
LUCANO A., Arte e morale	14	1961	190-194
MARINO E., Estetica dell'arte ed estetica della fede. Premesse alla critica d'arte come iconoteologia	49	1996	27-64
MARINO E., O.P., Critica d'arte ed iconoteologia	39	1986	257-273
MARINO E., O.P., Culto-arte-storia nella problematica dell'Umanesimo e della Riforma	33	1980	5-55
PASSERI PIGNONI V., Estetica freudiana	6	1953	456-469
PASSERI PIGNONI V., Psicologia ed estetica	10	1957	226-245
PASSERI PIGNONI V., Solitudine e comunicazione nell'arte contemporanea	15	1962	63-85
PETRUZZELLIS N., Il valore dell'arte e il valore nell'arte	13	1960	108-115
SCILIRONI C., Per una storia dell'estetica nel Settecento. Le idee divulgate dal periodico «Il Caffè»	42	1989	195-201
VECCHI G., Prassismo estetico ed opera d'arte	31	1978	265-274
VECCHI G., Vico ed Hegel nell'estetica contemporanea	32	1979	168-180
ZANI L., Una ricerca ai confini fra l'etica e l'estetica (le osservazioni sul sentimento del bello e del sublime)	9	1956	191-205

Attualismo

LA SCALA F., Cristianesimo, marxismo e attualismo	31	1978	485-488
RICCIO S., Etica e diritto penale nella filosofia attualistica	43	1990	411-425
VOLPATI F.M., Il possibile e l'ontologia pura. Riflessioni sull'attualismo	39	1986	225-231

Autorità, potere, governo²

CANNAVALE D., Coscienza, legge, autorità (XXIV convegno di Gallarate)	23	1970	183-191
COTTA S., Coscienza, legge, autorità (XXIV convegno di Gallarate)	23	1970	191-195
D'AMORE B., O.P., «Autorità e libertà» al IV incontro internazionale di cultura europea	13	1960	429-450
D'AMORE B., O.P., Autorità e libertà	13	1960	321-341
DELFGAAUW B., Coscienza, legge, autorità (XXIV convegno di Gallarate)	23	1970	195-199
FUCHS J., Coscienza, legge, autorità (XXIV convegno di Gallarate)	23	1970	199-207
KUNICIC G., O.P., La prudenza del governo e il problema della tolleranza	12	1959	123-146
NICOLOSI S., Anatomia del potere. Dalla logica dell'avere alla logica dell'essere	37	1984	257-283

Barth (K.)

PIZZUTI G.M., Bonhoeffer «interprete» di Barth	38	1985	427-453
RIVERSO E., L'esistenzialismo teologico di Karl Barth	9	1956	370-382
SCILIRONI C., Possibilità e fondamento della fede: K. Barth ed E. Severino (I)	34	1981	339-353
SCILIRONI C., Possibilità e fondamento della fede: K. Barth ed E. Severino (II)	34	1981	456-481

Bergson

D'AMORE B., O.P., La filosofia davanti al problema dell'esistenza di Dio nel «Les deux sources de la morale et de la religion» di Enrico Bergson	4	1951	248-263
PIAZZA E., Il problema morale e religioso in H. Bergson	14	1961	459-478
RUSSO M.T., Genealogia dello spiritualismo bergsoniano	50	1997	317-324

Bernardo (s.)

PISCIONE E., Bernardo di Chiarav. e T. d'Aq. di fronte al probl. dell'amore: due posiz. antitetiche o complementari?	36	1983	405-414
--	----	------	---------

² Sull'argomento cfr. anche le voci: Politica, Stato.

Bibbia, esegesi

CEUPPENS F., O.P., Rilievi ad una nota sul poligenismo	2	1949	107-109
D'AMORE B., O.P., A proposito di poligenismo	1	1948	420-421
PRETE B., O.P., Aspetti recenti del problema sul primo peccato	3	1950	273-286
PRETE B., O.P., Bibbia e teologia	5	1952	277-289
PRETE B., O.P., Indagine esegetica e teologia sistematica	17	1964	68-89
PRETE B., O.P., La sintesi cristologica del prologo giovanneo (Giov. I, 1-18)	4	1951	478-487
PRETE B., O.P., Lettera della Pontificia commissione per gli studi biblici	1	1948	253-259
PRETE B., O.P., Progresso e perfezione dell'uomo secondo la Bibbia	18	1965	125-134
PRETE B., P.Giacomo Vosté	2	1949	384-386
RIVERSO E., Problematica del protestantesimo attuale: la Bibbia (Bultmann, Barth, Cullmann)	14	1961	47-62
SANSONI C., O.P., Prolegomeni per lo studio della creazione	19	1966	309-316
SANSONI C., O.P., Tradizioni e senso storico nello studio dell'Antico Testamento	17	1964	90-98
VACCARO A., Dio parla in modo oscuro? Spunti filosofici e teologici sulle oscurità della Bibbia	50	1997	163-171

Bioetica

BASERGA A., Il valore umano del progresso medico e gli obblighi sociali e morali che ne derivano	18	1965	91-92
MARRA B., S.J., L'embrione e la sua natura	46	1993	87-89
PENDE N., Egoismo biologico e civiltà	18	1965	93-94
TODISCO O., Volontà di vita e volontà di verità. Contributo alla formazione della bioetica	41	1988	21-37

Blondel

BERTOLDI F., Blondel e la verità come «adaequatio realis»	47	1994	337-355
BERTOLDI F., Il dibattito sulla verità tra Blondel e Garri-gou-Lagrange	43	1990	293-310
BRUNELLO B., Blondel e l'esigenza filosofica del soprannaturale	4	1951	53-63
BRUNELLO B., Blondel ossia della buona volontà	4	1951	263-266
CALÀ-ULLOA G., O.P., Le insufficienze della «insufficienza blondelliana»	4	1951	108-126
NICOLOSI S., L'Azione come via alla trascendenza. Il processo di ritorno all'Assoluto	50	1997	257-283

Boezio

- CROCCO A., La concezione sapienziale della filosofia in Boezio 34 1981 385-395
 DI MIERI F., Il «De institutione arithmetica» di Severino Boezio 37 1984 179-202
 MASI M., La dialettica del paradosso nella «Consolatio philosophiae» di Boezio 40 1987 179-190

Bonaventura (s.)

- AA.VV., Confronti tra S. Tommaso e S. Bonaventura 27 1974 458-472
 MONTINI P., La libertà umana in S. Bonaventura e in S. Tommaso 50 1997 445-466
 PREZIOSO F.A., Critica di alcune teorie filosofiche di S. Bonaventura e di San Tommaso nell'«*Ordinatio*» di Duns Scoto 27 1974 473-480

Bonhoeffer (D.)

- GIORDANO M., Esistenza, socialità e fede in Bonhoeffer 28 1975 189-210
 PIZZUTI G.M., Bonhoeffer «interprete» di Barth 38 1985 427-453
 SORRENTINO S., «Sanctorum communio»: una comunità nelle dimensioni della storia 26 1973 133-169
 SORRENTINO S., La critica della religione in Dietrich Bonhoeffer 29 1976 129-177

Campanella (T.)

- CIARAVOLO P., Note e riposti psicoteoretici in alcuni testi campanelliani 22 1969 178-181
 DI NAPOLI G., Tommaso Campanella e l'unità della sua teoresi politica 22 1969 27-114
 DOVERE U., Motivi religiosi nelle poesie di Tommaso Campanella 34 1981 442-455
 FEMIANO S., L'antiaristotelismo essenziale di Tommaso Campanella 22 1969 137-159
 FIRPO L., Il «De conceptione Virginis» di Tommaso Campanella 22 1969 182-195
 GENOVESI G., Motivi socio-pedagogici de «La Città del Sole» 22 1969 172-177
 GHERARDI L., O.P., Le tre forme-primalità dell'essere nella metafisica di A. Rosmini e T. Campanella 8 1955 595-620
 GHERARDI R., Principi entitativi e analogia dell'essere nella «Metafisica» di T. Campanella 22 1969 115-136

- GILLON L.B., O.P., Tommaso Campanella et les doctrines de la grâce 22 1969 8-26
 MILANO A., Magia e teologia in Tommaso Campanella 22 1969 160-171
 Redazione (La), A proposito di un centenario 22 1969 5-7

Cartesio

- CALEO M., Chiose alle «Regole» cartesiane 47 1994 313-336
 NICOLOSI S., L'interiorità cartesiana tra metafisica e fenomenismo 44 1991 353-377
 NUZZETTI M., Sulla fondazione dell'etica cartesiana 34 1981 328-338
 TODISCO O., I motivi della condanna di Galileo e la riflessione filosofica di Cartesio 36 1983 5-19

Cassiodoro

- CROCCO A., Il «Liber de anima» di Cassiodoro 25 1972 133-168
 D'ELIA F., Componente mistica e senso della storia nella «conversio» di Cassiodoro 26 1973 84-90

Caterina da Siena (s.)

- D'URSO G., O.P., Il pensiero di S.Caterina e le sue fonti 7 1954 335-388

Cattolicesimo

- GILLON L.B., O.P., Cattolicesimo e pensiero moderno 8 1955 158-173

Chiesa Ortodossa

- LUCIANI V., La situazione della Chiesa Ortodossa di Bulgaria 19 1966 113-117
 MANNA S., O.P., Il vicino Oriente e i retroscena della bolla «Reversurus» (1867) 24 1971 454-470
 ZERVOS G., La Chiesa Ortodossa e l'ecumenismo 20 1967 105-111

Cibernetica³

- TODISCO O., Cibernetica e filosofia 27 1974 5-31

³ Sull'argomento cfr. anche le voci: Epistemologia, Scienza, Scienza e filosofia, Tecnica.

Congar (Y.)

- QUATTROCCHI P., L'opera ecclesiologica di Yves M.-J. Congar 23 1970 5-25

Coscienza

- BENDER L., O.P., La libertà di coscienza 2 1949 269-283
 CANNAVALE D., Coscienza, legge, autorità (XXIV convegno di Gallarate) 23 1970 183-191
 COTTA S., Coscienza, legge, autorità (XXIV convegno di Gallarate) 23 1970 191-195
 D'AMORE B., (O.P.), Coscienza morale e coscienza psicologica 23 1970 208-216
 DELFGAAUW B., Coscienza, legge, autorità (XXIV convegno di Gallarate) 23 1970 195-199
 FUCHS J., Coscienza, legge, autorità (XXIV convegno di Gallarate) 23 1970 199-207

Cosmologia

- CALDAROLA C., S.J., L'interpretazione umanistica del Vangelo integrata dall'interpretazione cosmica (Precisioni per il prof. R. Pavese) 12 1959 357-359
 D'AMORE B., O.P., «Il mondo» tema del XIV convegno di Gallarate 12 1959 324-343
 FRANCHI A., L'«Ordo causarum» e le sue implicazioni cosmologiche 25 1972 210-221
 GUARDINI R., La teologia del mondo 12 1959 349-352
 GUERARD DES Lauriers M.L., O.P., L'universo dal punto di vista cosmologico 12 1959 344-346
 GUÉRARD DES Lauriers M.L., O.P., «L'universo» dal punto di vista cosmologico 12 1959 529-555
 GUZZO A., Considerazione assiologica dell'idea del «mondo» 12 1959 346-349
 PAVESE R., Interpretazione umanistica o interpretazione cosmica del Vangelo? 12 1959 352-356

Croce (B.)

- CALÀ-ULLOA G., O.P., Ricordando B. Croce 6 1953 96-102
 CAMPANELLI G., Benedetto Croce e la storia della Chiesa 49 1996 321-350
 CASANUOVI G.L., La genesi teorica del concetto di storiografia in Croce negli anni 1893/95 29 1976 317-359
 MANNO A.G., A proposito di Benedetto Croce. Risposta a Giuseppe Roggerone 48 1995 199-225

NICOLOSI S., Storicismo e antimetafisica in Benedetto Croce	35	1982	385-411
PIEMONTESE F., Benedetto Croce, oggi	20	1967	308-321
RIZZACASA A., Significato e valore dell'indagine storica (Riflessioni critiche sul pensiero di B. Croce)	17	1964	244-252

Cultura

CAVADI A., Sulla cultura in quanto mediazione fra fede e prassi politica	33	1980	356-361
COTTA S., Dimensione culturale della politica o dimensione politica della cultura?	33	1980	280-297
D'AMORE B., O.P., «Il volto della cultura italiana e tedesca del secondo Dopoguerra» al III convegno internazionale di studi italo-tedeschi di Merano	16	1963	459-467
D'AMORE B., O.P., Coesistenza e cultura nel mondo contemporaneo (tema del III Congresso internazionale degli scrittori cattolici)	20	1967	264-268
D'AMORE B., O.P., Il «II congresso internaz. degli scrittori cristiani» (Bologna 27-30 sett. 1964)	17	1964	143-145
D'AMORE B., O.P., Il V convegno internazionale di studi italo-tedeschi di Merano	17	1964	416-432
GILLON L.B., O.P., A propos du christianisme et des cultures	20	1967	57-60
MANCINI I., Aporie metafisiche della cultura laica	9	1956	513-527
MELCHIORRE V., Cultura, politica e potere fra immanenza e trascendenza	33	1980	298-315
MONDIN B., L'impegno culturale dei cattolici	37	1984	137-148
MONDIN B., La cultura. Definizione, proprietà principali e elementi costitutivi fondamentali	33	1980	261-269
MONDIN B., Presentazione (degli Atti del VII conv. dell'ADIF su Cultura e Politica)	33	1980	259-260
PASSERI PIGNONI V., I problemi degli intellettuali	10	1957	366-372
PASSERI PIGNONI V., Il quarto convegno degli scrittori cattolici italiani al Terminillo	11	1958	98-100
PASSERI PIGNONI V., Il quinto convegno degli scrittori cattolici italiani	11	1958	437-442
PASSERI PIGNONI V., Il VI° convegno nazionale degli scrittori cattolici	14	1961	353-357
PETRUZZELLIS N., Cultura, filosofia e educazione	31	1978	170-186
PETRUZZELLIS N., La funzione sociale della cultura	33	1980	385-412
SALERNO L., O.P., S.Tommaso e il dialogo tra Chiesa e cultura	20	1967	294-307
SIGMOND R., O.P., Cultura e culture alla luce della «Gaudium et Spes»	20	1967	17-29
USCATESCU G., I caratteri della cultura romena	21	1968	368-376

Cusano (N.)

- CAMPOREALE S.I., O.P., Umanesimo e teologia nel Cusano. «Disgiunzione» e «metafora» 37 1984 301-312
 EGGER J.L., De ludo veritatis. L'esperienza del vero nel pensiero di Niccolò da Cusa 47 1994 387-438

Dante

- CALA-ULLOA G., O.P., Fulgori mariani nel poema di Dante 7 1954 584-601
 CONTRI S., Dante poeta della filosofia medievale 18 1965 465-474
 DI GIANNATALE G., Considerazioni sull'origine dell'anima in Dante 30 1977 450-464
 DI GIANNATALE G., Dante e l'autorità della Chiesa. In margine all'enc. «In summorum praeclaram» di Benedetto XIV 36 1983 415-440
 DI GIANNATALE G., Dante e le motivazioni della libertà (Mon. I, 12, 9-12) 38 1985 33-50
 DI GIANNATALE G., Dante tra Aristotele e S. Tommaso. L'argomento logico-metafisico nell'«Ordinatio ad unum» degli enti 34 1981 175-182
 DI GIANNATALE G., L'argomento della pace e una fonte neoplatonica in «Monarchia» I 15 40 1987 317-332
 DI GIANNATALE G., L'umanesimo di Dante. Rilievi 29 1976 307-316
 PLACELLA V., Dante e l'esegesi medievale 42 1989 171-193
 Redazione (La), In margine al centenario dantesco 18 1965 465
 SOLANO G.L., O.P., Lo stato di via e di termine degli angeli secondo Dante 21 1968 388-400

Democrazia⁴

- GAMBINO R., La pretesa contraddittorietà del concetto di democrazia 12 1959 593-595

Dialogo, comunicazione, individualismo, solitudine⁵

- BULTOT R., Perché e come vivere il dialogo della Chiesa e del mondo 20 1967 61-79
 CATEMARIO A., La comunicazione esistenziale 15 1962 49-62
 D'AMORE B., O.P., Punti e spunti di un'aporetica della comunicazione (I) 15 1962 522-537
 FILIASI CARCANO P., L'esperienza della solitudine nel mondo contemporaneo 15 1962 31-48

⁴ Sull'argomento cfr. anche le voci: Politica, Stato, Sociali (Problemi).

⁵ Sull'argomento cfr. anche la voce: Pluralismo.

GAMBINO R., Il monologo del dialogo	14	1961	294-320
GAMBINO R., Laicismo, democrazia e legge del dialogo	17	1964	252-255
MAGNINO B., Solitudine e crisi di valori	15	1962	193-204
MARRA B., S.J., Comunicazione e intersoggettività	39	1986	331-335
MC NICHOLL A., O.P., Comunicazione ed essere	15	1962	9-30
OTTONELLO P.P., Fondazione dell'altro e l'altro come fondamento	18	1965	458-464
PASSERI PIGNONI V., Solitudine e comunicazione nell'arte contemporanea	15	1962	63-85
PUCCI DE SIMONE L., Il problema della comunicazione nel pensiero contemporaneo	17	1964	217-230
PUCCI DE SIMONE L., La fenomenologia dell'incontro	18	1965	342-357
RAINONE A., Osservazioni sulla plausibilità dell'individualismo metodologico	41	1988	55-69
SEMERARI G., Aporetica della comunicazione	15	1962	205-231
SALERNO L., O.P., Il dialogo (conclusioni di un gruppo di studio)	22	1969	580-582

Dio, ateismo⁶

CAVADI A., È possibile un'esperienza di Dio?	44	1991	3-12
CAVADI A., Il problema di Dio in filosofia e in teologia oggi. Note in marg. all'VIII Congr. naz. dell'ADIF	35	1982	213-228
CIAPPI L., (O.P.), Valore del simbolo nella conoscenza di Dio (I)	1	1948	49-61
CIAPPI L., O.P., Valore del simbolo nella conoscenza di Dio (II)	2	1949	233-244
D'AMORE B., O.P., La scienza e la filosofia di oggi dinanzi al problema di Dio (convegno di Assisi)	11	1958	89-94
FABRO C., L'odissea dell'ateismo e del nichilismo	43	1990	401-410
GIULIANI S., O.P., La vera prova ontologica dell'esistenza di Dio	2	1949	177-202
GIULIANI S., O.P., Risposta ad una critica	3	1950	304-309
MARITAIN J., Dio e la scienza	19	1966	399-415
MOLTENI C., Il femminile come categoria filosofica e teologica. La maternità di Dio	35	1982	449-460
MONDIN B., Ateismo e libertà	43	1990	3-20
PAVESE R., Modo e limiti della somiglianza tra umano e divino	16	1963	538-552
PIZZORNI R.M., O.P., Dio fondamento ultimo della morale e del diritto	49	1996	435-448
RIVETTI BARBÒ F., La via «dal divenire» per provare l'esistenza di Dio. Riformulazione, formalizzazione, rilievi metodologici	32	1979	396-419

⁶ Sull'argomento cfr. anche le voci: Metafisica, Nichilismo, Tommaso d'Aquino (s.).

SOLERI G., La conoscibilità di Dio nella Scuola francese	4	1951	325-353
ZOVATTO P., Due recenti studi sull'ateismo	21	1968	401-405

Diritto

BOLOGNINI S., Fondamenti giusnaturalistici del diritto internazionale ed odierna epistemologia giuridica	41	1988	241-255
CALOGERO F., Pluralità delle culture e universalità del diritto	46	1993	92-94
CAMPANINI G., L'amore coniugale come esperienza giuridica (I)	18	1965	321-337
CAMPANINI G., L'amore coniugale come esperienza giuridica (II)	18	1965	444-457
CAVADI A., Perché il diritto? A proposito di un libro di Sergio Cotta	34	1981	484-490
FERRARI J., Un colloque sur les conditions de l'évolution du droit et de la philosophie	25	1972	326-330
GANGOITI B., A proposito della fondazione delle strutture legislative positive nella natura dell'uomo e della società. Rapporto tra diritto e legge	36	1983	345-354
GRADI R., «Filosofia e scienza del diritto» al II° congresso nazionale di filosofia del diritto	10	1957	267-271
IERVASI V.M., O.P., L'azione materia propria del diritto secondo l'Aquinate	4	1951	63-69
PIZZORNI R., O.P., Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto	8	1955	486-496
PIZZORNI R.M., O.P., Dio fondamento ultimo della morale e del diritto	49	1996	435-448
PIZZORNI R.M., O.P., La filosofia del diritto	16	1963	144-153
SMERALDO B., O.P., Il concetto etico-giuridico di pena	3	1950	266-273

Diritto naturale

D'AGOSTINO F., Ancora sulla razionalità del diritto naturale. L'esempio dei diritti dell'uomo	36	1983	337-343
JOLIVET R., L'idea di progresso e il diritto naturale	18	1965	10-18
PIZZORNI R. (M.), O.P., Diritto naturale e diritto positivo	13	1960	528-550
PIZZORNI R.M., O.P., I principali precetti della legge e del diritto naturale (I)	10	1957	91-102
PIZZORNI R.(M.), O.P., I principali precetti della legge e del diritto naturale (II)	10	1957	360-366
PIZZORNI R., O.P., Il vero concetto del diritto naturale	7	1954	289-300
PIZZORNI R.M., O.P., Il diritto naturale fondam. e criterio di giustizia del diritto positivo e della sua obbligatorietà	37	1984	285-300

Dolore

- BELLETTI B., Il dolore tra esistenza e teologia. Alcune recenti pubblicazioni 41 1988 453-459

Domenicani⁷

- (Direzione), (Dedica al maestro dell'Ordine A. Fernandez O.P.) 15 1962 569
- D'AMATO A., O.P., Bombologno de Musolinis da Bologna. Notizie bio-bibliografiche (I) 1 1948 75-90
- D'AMATO A., O.P., Bombologno de Musolinis da Bologna (continuazione) 1 1948 232-252
- D'AMATO A., O.P., L'origine dello Studio domenicano e l'Università di Bologna (I) 1 1948 387-406
- D'AMATO A., O.P., L'origine dello Studio domenicano e l'Università di Bologna (II) 2 1949 245-268
- D'AMORE B., O. P., Il P.M. Michele Browne maestro generale dei domenicani 8 1955 117-123
- D'AMORE B., O.P., In memoria del Rev.mo P.M. Emmanuele Suarez Maestro G. dei domenicani 7 1954 257-260
- MASTROSERIO D., O.P., Il carattere dell'Ordine dei Predicatori 15 1962 448-496
- MASTROSERIO N.D., O.P., Sull'orientamento apostolico dell'Ord. dei Predicatori dopo il Vat. II 21 1968 320-367
- NARCISO I.E., O.P., La manualistica domenicana 17 1964 120-128
- PARENTE P., Il P.Maestro Mariano Cordovani O.P. 3 1950 177-194
- PICCARI T., O.P., Il P.Ludovico Giuseppe Fanfani O.P. «idea factus ordini» 8 1955 462-469
- Redazione (La), Il P.Maestro Marcolino Daffara O.P. 5 1952 353-357
- VERARDO R., O.P., La scuola filosofica domenicana 8 1955 174-187
- WALZ A., O.P., I domenicani nel secondo periodo tridentino 1 1948 407-412
- WALZ A., O.P., La polemica domenicana pretridentina (1518-1545) 9 1956 469-487

Dommatica cattolica⁸

- C.C., Sul motivo dell'Incarnazione 1 1948 275-276
- CALA-ULLOA G., O.P., È mai possibile una elevazione al soprannaturale non gratuita? 5 1952 31-52

⁷ Sull'argomento cfr. anche la voce: Tommaso d'Aquino (s.).

⁸ Sull'argomento cfr. anche le voci: Bibbia, Ecclesiologia, Fede, Liturgia, Magistero ecclesiastico, Mistica, Sacramenti, Teologia.

CALA-ULLOA G., O.P., Intorno all'apertura dell'ordine naturale a quello soprannaturale	5	1952	242-256
CASALI C., O.P., La dommatica del P. Daffara	1	1948	106-110
CIAPPI L., O.P., Autonomia e indipendenza della natura umana di Cristo secondo il rev.P.Galtier S.I.	5	1952	90-96
CIAPPI L., O.P., Il motivo dell'Incarnazione e «Les deux Adam» di P. Galtier	3	1950	92-107
CIAPPI L., O.P., Il problema dell'«io» di Cristo nella teologia moderna	4	1951	421-438
CIPRIANI S., Il primato di Pietro in alcuni recenti atteggiamenti protestanti	9	1956	433-449
CORDOVANI M., O.P., Stabilità del dogma e progresso di dottrina teologica	1	1948	329-339
GILLON L.B., O.P., La dottrina del peccato originale ieri e oggi	35	1982	345-357
MANNO A.G., Pensiero greco e creazionismo cristiano	50	1997	285-315
PELLEGRINO U., Fede nella creazione e ricerca del fondamento	26	1973	470-478
PRETE B., O.P., Un opuscolo recente su Gesù Cristo	2	1949	489-492
SALVATI G.M., Il Signore risorto sorgente dello Spirito	40	1987	261-276
SALVATI G.M., Trinità e croce: tematiche e bibliografia	39	1986	435-465
SANSONI C., O.P., Prolegomeni per lo studio della creazione	19	1966	309-316
SORRENTINO S., Il problema cristologico oggi. Note in margine al convegno di Assisi	26	1973	210-216
VERARDO R., O.P., Polemiche recenti intorno all'inabitazione della SS.Trinità	7	1954	29-44
VITTONATTO G., O.P., La risurrezione dei morti (Mt. XXVII, 52-53)	9	1956	131-150

Donna

BOCCADAMO G., Donne e clausura in età moderna. Strategie familiari ed economia in alcune pubblicazioni recenti	47	1994	211-226
MARRA B., S.J., Considerazioni sull'«incorporazione» come superamento del dualismo uomo-donna	40	1987	305-315
MOLTENI C., Il femminile come categoria filosofica e teologica. La maternità di Dio	35	1982	449-460
SALDANHA C., O.P., Alcuni spunti di riflessione sulla cooperazione della donna con l'uomo per il progresso umano alla luce del Vaticano II	24	1971	48-64

Dostoevskij

COLONNELLO P., La colpa e il tempo in Fëdor Dostoevskij	49	1996	271-297
---	----	------	---------

Dottrina sociale⁹

- IANNARONE R.A., O.P., Si può ancora parlare di una «Dottrina sociale» cattolica? 27 1974 159-175
- POSSENTI V., Struttura dell'azione e compito pubblico del cristianesimo. Dottrina sociale della Chiesa e teologia della liberazione a confronto 43 1990 21-39

Ecclesiologia

- ABATE A.(M.), O.P., La potestà indiretta della Chiesa nel magistero pontificio e nella disciplina canonica 11 1958 312-326
- ABATE A., O.P., La potestà ministeriale della Chiesa nel vincolo coniugale 12 1959 406-433
- ABATE A.M., O.P., La potestà indiretta della Chiesa nel pensiero dei teologi 11 1958 167-181
- BULTOT R., Perché e come vivere il dialogo della Chiesa e del mondo 20 1967 61-79
- FERRARI V., O.P., La Chiesa e la sfera di competenza propria dello Stato 12 1959 466-472
- GAGNEBET R., O.P., Il primato del pontefice e la collegialità dell'episcopato 17 1964 293-308
- GIRAUDO M., O.P., La teologia della Chiesa da S. Clemente al Concilio di Nicea 1 1948 427-429
- GIULIANI S., O.P., La nomenclatura paolina intorno alla Chiesa 3 1950 195-219
- HAMER G., O.P., L'ecclesiologia oggi 17 1964 11-18
- MIELE M., O.P., L'insegnamento del trattato 'De Ecclesia' in un convegno intern. tenuto in Spagna 19 1966 355-359
- MOREROD C., O.P., La teologia della Chiesa tiene conto della politica? L'apporto del card.C.Journet 49 1996 99-112
- MUCCI G., S.J., Mons. Lefebvre e la consacrazione episcopale 42 1989 65-70
- MUCCI G.D., S.J., «E la Chiesa si fece popolo». Annotazioni in margine a un libro di L. Boff 40 1987 171-178
- PHILIPON M.M., O.P., Lo Spirito Santo e l'unità della Chiesa 16 1963 201-229
- PRETE B., O.P., Unione dei cristiani ed unità della Chiesa 16 1963 18-39
- SANTORO G., O.P., La dimostrazione cattolica della divinità della Chiesa 5 1952 388-405
- SANTORO G., O.P., La natura delle «note» della vera Chiesa (I) 6 1953 257-271
- SANTORO G., O.P., La natura delle «note» della vera Chiesa (II) 6 1953 384-407
- SCALTRITI G., O.P., Agonia della Chiesa? 1 1948 276-277

⁹ Sull'argomento cfr. anche la voce: Magistero ecclesiastico.

Eckhart (Meister)

- CAVICCHIOLI C., Metafisica del Verbo e mistica trinitaria
in Meister Eckhart (I) 50 1997 407-444
- SIENA R., Eresia ed ortodossia nella teologia di Meister
Eckhart 44 1991 193-201
- SIENA R., Meister Eckhart e la condanna del 1329 45 1992 63-76

Ecologia

- SALMONA B., Ecologia categoria etica 45 1992 279-291
- SALVATI G.M., Crisi ecologica e concezione cristiana di
Dio 43 1990 145-160

Economia

- CORBINO E., La persona umana nell'economia 13 1960 58-68

Ecumenismo

- AMBROSANO A., Dall'ecumenismo al cattolicesimo 12 1959 7-34
- GIRAUDO M., O.P., Ecumenismo cattolico 1 1948 429-430
- GIRAUDO M., O.P., Gli attuali sviluppi del movimento
ecumenico 1 1948 95-99

Empirismo

- PETRUZZELLIS N., L'empirismo logico e il problema dei
valori 37 1984 397-413
- QUATTROCCHI P., Bilancio dell'empirismo contemporaneo
al XXIV congresso nazionale di filosofia... 27 1974 79-90

Enciclopedisti (del '700)

- NICOLOSI S., Le ragioni del deismo in Voltaire e nell'En-
ciclopedia 45 1992 137-170
- NICOLOSI S., Natura e storia nel deismo di Diderot e Vol-
taire 42 1989 121-148

Epistemologia

- BALDINI M., Riflessioni epistemologiche sull'errore 43 1990 57-65

BONIOLO G., Per una critica all'epistemologia anglosassone	39	1986	348-354
RIVERSO E., Epistemologia, epistemologia genetica e implicanze filosofiche	10	1957	419-460
TODISCO O., Metafisica ed epistemologia . La scienza in una nuova prospettiva	34	1981	490-493
VAGNILUCA G., Epistemologia e psichiatria (I)	33	1980	436-458
VAGNILUCA G., Epistemologia e psichiatria (II)	34	1981	310-327

Epoca antica. Apporti ulteriori

ARCOLEO S., La conoscenza di sé come processo di interiorizzazione in Eraclito	29	1976	5-17
ARCOLEO S., La filosofia del linguaggio in Eraclito (analisi... del fr. 1° di Marcovich)	27	1974	191-202
BELLETTI B., Analisi e valutazione di una recente bibliografia generale su Filone di Alessandria	38	1985	89-97
BELLETTI B., Idea e creazionismo in Filone di Alessandria	40	1987	277-304
BELLETTI B., Il Logos come immagine di Dio in Filone di Alessandria	43	1990	311-320
BREZZI P., Individuo e comunità nella tradizione cristiana antica	12	1959	147-161
D'AMORE B., O.P., Alla ricerca d'un principio unitario nel pensiero di Seneca	18	1965	406-421
D'AMORE B., O.P., Una solenne commemorazione ciceroniana a Salerno	11	1958	326-328
DE BERNARDI P., Pirrone e i maestri indiani	50	1997	83-102
DE BERNARDI P., Pirronismo, medicina e scetticismo	46	1993	191-214
DE BERNARDI P., Socrate. Il demone e il risveglio. Sul senso dell'etica socratica	45	1992	425-443
DE BERNARDI P., Timone di Fliunte e il pirronismo	47	1994	93-103
FERRARI M.V., O.P., Partendo da Parmenide...	45	1992	421-424
GRAZIANI A., Rilievi sulla fondazione dell'assioma parmenideo	43	1990	435-439
MARANO M., Gorgia tra retorica e filosofia	30	1977	62-77
MOLINARIO F., La teologia politica nel cristianesimo primitivo. Rassegna bibliografica	25	1972	483-496
P.B., Saggi pliniani	1	1948	432-433
PISCIONE E., Il primato dell'amicizia nella filosofia antica	37	1984	377-395
PIZZORNI R. (M.), O.P., Giustizia e «carità» nel pensiero greco-romano (I)	45	1992	233-278
PIZZORNI R. (M.), O.P., Giustizia e «carità» nel pensiero greco-romano (II)	46	1993	121-179
SIENA R., Ascendenze democritee nell'etica di Epicuro	25	1972	331-334
VELA R., O.P., Modernità di Socrate	13	1960	246-251
VERDE F.M., O.P., Studi sul manicheismo	13	1960	601-608
VIRCILLO D., Etica socratica e etica evangelica	27	1974	50-69

Epoca medievale. Apporti ulteriori

CAPARELLO A., Il «De anima intellectiva» di Sigieri di Brabante. Problemi cronologici e dottrinali	36	1983	441-474
CROCCO A., Il «Psalterium decem cordarum» di G. da Fiore. Rilievi critici su una recente traduzione italiana	37	1984	224-227
DE ROSA D., Il concetto della storia nel pensiero di Coluccio Salutati	32	1979	458-477
DE SIMONE L., Guglielmo di Saint-Thierry	2	1949	451-469
DEL BASSO E., Il «De conscientia» di Pietro di Celle	23	1970	26-40
FRANCESCHINI E., L'unità del sapere nel Medioevo latino e le Università	15	1962	630-637
GILLON L.B., O.P., Due questioni su la beatitudine nella raccolta di Prospero di Reggio Emilia...	3	1950	243-250
LIVI F., Lullo e S.Tommaso. Qualche osservazione sulla «Declaratio Raimundi»...	29	1976	82-91
MUÑOZ ALONSO A., Raimondo Lullo oggi	13	1960	551-556
NESTRI F., Ruggero Bacone. La filosofia morale fine e compimento della sapienza umana	35	1982	167-194
PENSA M., Svolta unitaria nel Medioevo scandinavo	15	1962	638-647
PISCIONE E., A proposito dell'amore mistico in Raimondo Lullo	36	1983	88-92
PREZIOSO F.A., Il nominalismo ambiguo di Pietro Aureolo	25	1972	265-299
STAGNITTA A., Per una storia della storiografia della Scolastica. Alcune indicazioni di massima	37	1984	87-95
VANNI ROVIGHI S., Pier Lombardo e la filosofia medievale	7	1954	17-28
WOS J.W., Il bogomilismo un'eresia medioevale bulgara	38	1985	51-61
WOS J.W., Un document inédit sur la vie de Paulus Wladimiri	26	1973	232-234

Epoca moderna e contemporanea. Apporti ulteriori

ALES BELLO A., Gadamer in 'Verità e metodo'	27	1974	91-96
ALES BELLO A., Il contributo filosofico di P. Benedetto D'Amore	49	1996	195-200
ALES BELLO A., Valore e significato della filosofia in Anna-Teresa Tymieniecka	26	1973	113-115
ANTISERI D., Fallibilismo e falsificazione in Charles S. Peirce	41	1988	207-209
ANTISERI D., L'eredità filosofica di P. D'Amore	49	1996	205-206
ANTONELLI M.T., Le ragioni della fede di Armando Carlini	12	1959	596-599
ANTONINI B., O.S.M., Le tesi fondamentali della metafisica di Felice Balbo	23	1970	126-164

ARAZZI G., I percorsi multipli dell'epistem. di G. Bachelard. Il rapp. filosofia-epistemologia: problemi e dinamiche	37	1984	149-177
ARCIDIACONO S., Fisica e metafisica di Roberto Pavese	18	1965	216-221
ARCOLEO S., Ricordo di Mazzantini	24	1971	490-491
BAUER C., Riflessioni sulla filosofia di Roberto Pavese, II: Il problema della metafisica	19	1966	340-342
BELLETTI B., fede, cultura e storia in O. Koehler	36	1983	60-65
BELLETTI B., La teologia come antropologia in Heinrich Fries	37	1984	203-216
BELLOFIORE L., Il magistero filosofico-morale di Giuseppe Capograssi	29	1976	271-283
BOCCHI G.C., Caratterologia e filosofia come impegno interiore secondo Gaston Berger	24	1971	342-364
BRADLEY M., La comunità interpretante tra fondazione trascendentale e approdo metafisico in J. Royce	50	1997	325-336
BRANCAFORTE A., Riflessioni estetiche a proposito della poesia di A. Capocaccia Quadri	20	1967	511-515
BRAUN J., La metafisica dell'assoluto e J.M. Hoene Wronski	27	1974	216-221
BRENA G.L., Critica di Merleau-Ponty alla concezione del fondamento nella filosofia moderna	26	1973	440-443
BRUNELLO B., Il pensiero di Giuseppe Mazzini nella critica di P.Carabellese	14	1961	340-344
BRUNELLO B., Logica sintetica e principio cristiano secondo Roberto Pavese	17	1964	231-243
CALDAROLA C., S.J., Il realismo di R. Pavese	9	1956	488-506
CALEO M., Un esempio di ontologia problematica. N. Hartmann	41	1988	225-230
CARCURO V., Le aporie dell'essere spirituale in N. Hartmann	26	1973	217-231
CASO S., Rudolf Bultmann nella critica contemporanea cattolica e protestante	14	1961	261-277
CASTELLANO D., Per una biografia intellettuale di Marcel de Corte	48	1995	67-73
CATEMARIO A., «Il cammino del pensiero» di Balbino Giuliano	16	1963	297-304
CENACCHI G., Ermeneutica del rapporto tra religione e psicoanalisi nel pensiero di Sigmund Freud	38	1985	155-175
COLONNELLO P., Unamuno e l'esistenzialismo «cristiano»	49	1996	449-453
CONTRI S., Riflessioni sulla filosofia di Roberto Pavese, I: La logica sintetica	19	1966	338-339
CRISCI A.U., Annotazioni al discorso metafisico di M. Gentile e G.R. Bacchin	30	1977	92-99
CRISTALDI R.V., A proposito della «Metacritica» di Virgilio Melchiorre	31	1978	83-92
CUFFARI G., Essere, storia e linguaggio nell'ermeneutica di H.G. Gadamer	37	1984	29-53

D'AMORE B., O.P., Il movimento di Gallarate (i dieci convegni: dal 1945 al 1954)	9	1955	83-97
D'AMORE B., O.P., In memoria di Ugo Redanò	18	1965	314-320
D'AMORE B., O.P., Una libera discussione sul pensiero di Roberto Pavese	16	1963	97-106
DE ANDREA S., O.P., La metafisica della forma di L. Stefanini	3	1950	286-292
DE DOMINICIS E., Etica e linguaggio in A.J. Ayer	32	1979	101-108
DE ROSA M., Cristo centro della storia della salvezza in Oscar Cullmann	35	1982	461-474
DEL VECCHIO D., La filosofia del Novecento: dalla razionalità all'irrazionalità	42	1989	203-206
DENTONE A., Vita e immortalità nella filosofia di M. de Unamuno	12	1959	172-182
DI MIERI F., Simone Weil e il pensiero debole	40	1987	197-206
DONADIO F., Storia ed escatologia in Rudolf Bultmann	25	1972	300-325
FIORE C., L'ultimo M.Horkheimer e «la nostalgia del totalmente altro»	36	1983	475-479
FIORE C., Mito e verità in Mircea Eliade	37	1984	433-450
FIORENTINO F., Giuseppe De Luca e la polemica sulla moralità di Péguy	43	1990	427-434
FIORENTINO F., La polemica di Leroux contro Lacordaire e Malthus a proposito della questione sociale	48	1995	31-65
FIORENTINO F., La risposta di Leroux a Lamennais. Il concetto di Trinità come soluzione del problema sociale	43	1990	41-56
FRANCHI A., La tradizione filosofica moderna d'ispirazione immanentistica. Analisi di alcuni brani	38	1985	63-72
GAGLIARDI F., Filosofia e filosofia della religione in Windelband	36	1983	219-225
GAMBINO R., Il garantismo del Mably come prima costituzione teorica dello Stato parlamentare	14	1961	503-508
GAMBINO R., Il preteso potere neutrale del Constant	16	1963	290-297
GAMBINO R., La nuova epoca di Ugo Spirito	16	1963	387-412
GIGANTI M.A., Metafisica, logica, etica in Roberto Pavese (cfr. anche l'errata corrige di p. 378 del fascicolo)	18	1965	171-178
GILLON L.B., O.P., La vita come amore del prof. Spirito	6	1953	179-196
GIUSTINIANI P., Eugen Drewermann. Una lettura in prospettiva filosofica	45	1992	205-209
KUIPER V.M., O.P., Responsabilità dei filosofi dell'800	1	1948	62-74
LATORA S., Gustavo Bontadini un metafisico per vocazione	43	1990	441-443
LOBATO A., O.P., Il carisma e l'eredità culturale del P. D'Amore	49	1996	212-215
MANNA S., O.P., La testimonianza di un confratello più giovane	49	1996	209-211
MICHELI C., Il problema dell'apriori nella filosofia di Paul Natorp	32	1979	30-48
MIELE M., Premessa (al «Ricordo di P.Benedetto d'Amore»)	49	1996	183-186

MILANO A., Freud o del nichilismo incompiuto	35	1982	195-212
MONACO E.- Molinaro F., Appunti per una ricostruzione della vita e del pensiero di Aurelio Covotti	27	1974	97-109
MONDIN B., Sì e no alla «quarta scelta»	36	1983	77-82
MONTINI P. (a c.), Gli scritti di P. Benedetto D'Amore	49	1996	220-231
MONTINI P., In via Panisperna numero 261	49	1996	216-219
MUÑOZ ALONSO A., Concetto del mondo e delle cose in Teresa di Gesù	17	1964	378-391
NARCISO I., O.P., L'antimetafisicismo di Bertrand Russell	12	1959	434-448
NARDUZZI N., La modernità del pensiero leoniano	15	1962	232-256
NICOLOSI S., La tecnica e l'uomo. 1984: anno di Diderot o anno di Orwell?	41	1988	121-152
NICOLOSI S., Struttura della società, suddivisione dei poteri e classi dirigenti nella società industriale auspicata da A. Comte	47	1994	3-30
PARENTE U., S. Alfonso e il suo tempo. I risultati di un approccio a più mani	45	1992	299-305
PASSERI PIGNONI V., Il pensiero filosofico di Luigi Pirandello	20	1967	477-503
PASSERI PIGNONI V., La filosofia dell'assurdo di Albert Camus	13	1960	195-224
PASSERI PIGNONI V., Studi sul pensiero americano	14	1961	508-513
PAVESE R., Risposta ad alcune critiche	18	1965	338-341
PAVESE R., Risposta ad alcune riserve di P. Alberto Perotto	19	1966	106-112
PAVESE R., Risposta ad una critica	17	1964	415-416
PEROTTO A., O.P., Una logica metafisica per un sapere universale (Espos. della filos. di R. Pavese)	16	1963	268-276
PETRUZZELLIS N., Arte e letteratura secondo T.W. Adorno	32	1979	420-437
PETRUZZELLIS N., La filosofia contemporanea e la sua storia	38	1985	475-477
PROPATI G., S.J., La visione etica di Paul Ricoeur	28	1975	393-397
RICCIO S., Francesco Vito. Economia e personalismo	45	1992	191-204
RIGOBELLO A., Il pensiero di P.B. D'Amore. Difesa della metafisica e comprensione della condiz. umana	49	1996	187-194
RVERSO E., Il problema della conoscenza nell'empirismo di C.D. Broad	14	1961	411-440
RVERSO E., Logica e metafisica in Roberto Pavese	16	1963	107-129
RVERSO E., Problematica della filosofia odierna	9	1956	33-44
RIVETTI BARBÒ F., Il neorazionalismo di L. Geymonat	11	1958	61-79
ROSSI O., Profilo filosofico di Luigi Stefanini	30	1977	419-438
RUSSO F., La suggestione delle filosofie di moda e il richiamo al senso comune. Tra Vico e Pareyson	45	1992	77-81
SALMONA B., Dall'esistenzialismo alla sociologia (i più recenti sviluppi del pensiero di Nicola Abbagnano)	8	1955	479-485
SANCIPRIANO M., Benedetto D'Amore. La «vivificazione dello Spirito»	49	1996	201-204

SCILIRONI C., L'ermeneutica dei simboli di P. Ricoeur	39	1986	315-329
SCILIRONI C., La «filosofia positiva» di Bruno Forte	48	1995	75-85
SIRCHIA F., Su alcuni motivi antifinalistici dell'ontologia di N. Hartmann	23	1970	339-351
SORGE V., Sulla 'trascendentia' nel Seicento	48	1995	227-237
SORRENTINO S., Il Gesù di Schillebeeckx e la coscienza del nostro tempo...	30	1977	328-345
STARA F., Catarsi tragica e redenzione nel conte P. Yorck von Wartenburg	41	1988	211-224
TURCO G., La fondazione dei valori nell'assiologia critica di Nicola Petruzzellis	43	1990	391-399
TYMIENIECKA A.T., Ricordo di P. D'Amore	49	1996	207-208
VERARDO R., O.P., La metafisica di A. Ancel	9	1956	507-513
VIRCILLO D., Essere e vocazione in Vladimir Jankélévitch	39	1986	275-314
VOLPATI F.M., Appunti sul concetto di ontologia (Sui «Sentieri» di Bernardino Varisco)	32	1979	201-210
VOLPATI F.M., L'ontologia verso l'Assoluto. Note critiche sul pensiero filosofico dell'ultimo Varisco	46	1993	181-190
VOLPATI F.M., Ontologia e metafisica nel pensiero filosofico di Raffaele Resta	48	1995	457-469

Ermeneutica

D'AMORE B., O.P., «Ermeneutica e tradizione» al III colloquio internazionale sulla demitizzazione	16	1963	587-591
TODISCO O., Ermeneutica storiografica. Convergenza di tre ipotesi di lavoro	29	1976	385-418
TODISCO O., Orizzonte ermeneutico	30	1977	257-299

Ermetismo

MONTINI P., La metafisica dell'ermetismo	50	1997	103-108
--	----	------	---------

Esistenzialismo

D'AMORE B., O.P., I problemi dell'esistenzialismo in una settimana filosofica a Roma	9	1956	222-234
D'AMORE B., O.P., I problemi dell'esistenzialismo. Presentazione	9	1956	289-291
D'AMORE B., O.P., Una settimana di studio sull'esistenzialismo all'Università di Napoli	9	1956	234-241
FILIASI CARCANO P., Esistenzialismo, filosofia e vita	9	1956	383-394
FILIASI CARCANO P., La psicologia del nostro tempo e la problematica dell'esistenzialismo	10	1957	305-323

MC NICHOLL A., O.P., Apporti dell'esistenzialismo al pensiero filosofico	9	1956	407-431
MONDIN B., S.X., Un tentativo di sintesi fra filosofia classica e filosofia esistenzialista (J. Wild...)	14	1961	345-352
PETRUZZELLIS N., L'esistenzialismo e il significato del nostro tempo	9	1956	395-406
RIZZACASA A., Per una nuova interpretazione dell'esistenzialismo	31	1978	230-231
ROSSI G., Esistenzialismo e cristianesimo	2	1949	219-232

Etica, morale

ALES BELLO A., Indicazioni fenomenologiche per la fondazione della morale	28	1975	338-341
BARTOLETTI E., Il problema della fondazione della morale	28	1975	259-262
BOCCANEGRA A., O.P., Osservazioni sul fondamento della moralità	28	1975	342-364
BOGLIOLO L., L'«amor sui» come fondamento della morale	28	1975	263-287
BRENA G.L., Il problema della fondazione della morale. Osservazioni alle relazioni...	30	1977	50-61
CENACCHI G., Intelletto, ragione e valore morale	28	1975	371-374
COLOMBO C., Prospettive conciliari per il rinnovamento della teologia morale	21	1968	309-319
COLONNELLO P., I problemi dell'etica oggi in un saggio di Pietro Piovani	36	1983	85-88
COMPOSTA D., Le «inclinazioni naturali» e la fondazione della morale	28	1975	365-370
CONSOLI S., Le fonti per una morale teologica nel pensiero di Daniele Concina O.P.	36	1983	40-59
CORDOVANI M., O.P., Morale internazionale	2	1949	5-17
D'AGOSTINO F., Appunti per una teoria dell'epikeia	30	1977	129-165
D'AMORE B., Il ruolo della ragione nella fondazione della morale e le nuove scienze umane	36	1983	313-336
D'AMORE B., O.P., La ragione umana nel problema morale	3	1950	15-27
D'AMORE B., O.P., Una rettifica per il prof. Ottaviano sul problema della fondazione della morale	3	1950	297-304
DE FINANCE J., Ricerca del fondamento della moralità	28	1975	288-312
FERRARIS C., Sul fondamento della morale	28	1975	375-377
FRANCESCHELLI O., Oltre «disincanto» e «nichilismo». A proposito di un recente volume di etica filosofica	45	1992	293-297
KACZYNSKI E., O.P., Fondazione della morale nel pensiero contemporaneo	36	1983	289-311
LUCANO A., Arte e morale	14	1961	190-194
MARCHESI A., Etica della situazione e doverosa fondazione della norma morale	28	1975	378-382

MARRA B., Consapevolezza etica del soggetto ed esperienza della virtù	49	1996	455-461
MARRA B., S.J., Psicologia moderna e teologia morale	46	1993	441-446
MONDIN B., Il fine naturale della vita umana, quale fondamento ultimo della morale, nel Commento alle Sentenze di San Tommaso d'Aquino	28	1975	383-392
MONGILLO D., O.P., L'insegnamento della teologia morale	17	1964	48-60
PASSERI PIGNONI V., Il problema morale nella narrativa contemporanea	16	1963	373-386
PEROTTO A., O.P., Problema del situazionismo etico	10	1957	324-346
PIZZORNI R.M., O.P., Dio fondamento ultimo della morale e del diritto	49	1996	435-448
RICOEUR P., Le problème du fondement de la morale	28	1975	313-337
SONELLI A., O.P., Il problema etico della proprietà ieri e oggi	7	1954	152-179
STELLI G., Il fondamento perduto. Alle origini dell'etica moderna	48	1995	415-438
TARDI M., O.P., La carità e la fede in teologia morale	16	1963	277-290
VIOLA F., Fondamento morale e fondamenti della moralità	28	1975	398-401

Europa¹⁰

BALDASSARRE M., Ancora sull'idea d'Europa. Il Medioevo come matrice di una coscienza europea	44	1991	443-446
BALDASSARRE M., Per una storia dell'idea di Europa. Riflessioni storiografiche	43	1990	321-328
BRUNELLO B., La nuova coscienza europeistica sotto l'aspetto politico	15	1962	700-711
CAMPOSARCUNO M., Il problema dell'unità europea	5	1952	166-178
CARAMELLA S., La nuova coscienza europeistica sotto l'aspetto filosofico (con particolare riguardo all'Italia...)	15	1962	720-734
CERIANI G., Unità d'Europa e cristianesimo	15	1962	783-793
CONTRI S., L'unità del pensiero filosofico postulato essenziale dell'unità culturale europea	15	1962	742-750
D'AMORE B., O.P., «L'unificazione europea» al V° convegno internazionale di Bolzano	14	1961	479-502
D'AMORE B., O.P., Il significato della filosofia nella formazione di un'Europa unita	15	1962	751-758
D'AMORE B., O.P., Storicità e relativismo nel pensiero filosofico europeo	21	1968	439-457
DONADONI M., La nuova coscienza europeistica sotto l'aspetto letterario	15	1962	678-690

¹⁰ Sull'argomento cfr. anche la voce: Occidente.

GARCIA ESCUDERO J.M., L'idea d'Europa nel pensiero cattolico della Spagna contemporanea	15	1962	648-654
GUZZO A., Il significato delle espressioni 'Europa', 'Europa unita', 'coscienza europeistica'...	15	1962	614-617
JOLIVET R., L'unione europea e la letteratura cattolica	15	1962	597-605
LAZZARINI R., La prospettiva religiosa in una rinnovata coscienza europea	15	1962	759-782
MANACORDA G., Il secolare cammino dell'unità europea	15	1962	606-613
MATTHIEU V., Aspetti filosofici della nuova coscienza europeistica	15	1962	735-741
MELONI A., Europeismo e nazionalismi	15	1962	712-719
MIRA G., La nuova coscienza europeistica sotto l'aspetto sociale	15	1962	691-699
MUÑOZ ALONSO A., La letteratura cattolica di oggi e l'Europa di domani	15	1962	670-677
PAGGIARO L., L'Europa e l'anima dell'Oriente	15	1962	655-658
PASSERI PIGNONI V., La voce europea di Alessandro Manzoni	15	1962	659-669

Evoluzionismo

PRESTIPINO C.A., Annotazioni sull'evoluzionismo radi-cale	50	1997	337-342
---	----	------	---------

Fede, fideismo

(Redazione), Perché questo fascicolo della Rivista (= Esigenze della fede e metafisica. Lineamenti di un dibattito)	42	1989	243-244
ANTISERI D., Fallibilismo razionale e fede cristiana	42	1989	295-308
CAVADI A., Gloria o miseria del fideismo cattolico italiano?	41	1988	3-19
CAVADI A., Pensiero sobrio e fede cristiana	42	1989	319-335
CESARO A., Il problema della fede sullo schermo	4	1951	169-173
KALINOWSKI G., Le fideisme et la mort de Dieu. A propos du livre de M. Clavel...	29	1976	249-270
LOMBARDINI S., Fede e filosofia	42	1989	337-348
MILANO A., Congetture e confutazioni	46	1993	91-92
POSSENTI V., Fede e politica (i casi di G. Girardi, di F. Rodano e del «rodanismo»)	33	1980	155-177
POSSENTI V., Fede e storia. Rapporti tra ordine naturale e ordine soprannaturale	32	1979	438-457
RUSSO F., A proposito di due recenti prese di posizione su ragione e fede	44	1991	335-341

- VERARDO R., O.P., La «guerra santa» di un fideismo esistenzialistico-cattolico contro la seduzione dell'obbiectività. Il connubio fenomenologia-esistenzialismo può fornire validamente «i presupposti di una teologia della storia»? 6 1953 5-39
- ZEN G., Problematicità dell'esperienza e significazioni contestuali. Esperienza ed esperienza-di-fede 40 1987 435-442

Fenomenologia

- ALES BELLO A., Fenomenologia e creatività 28 1975 229-233
- ALES BELLO A., Il VI congresso internazionale di fenomenologia 29 1976 284-288
- D'AMORE B., O.P., Fenomenologia religiosa e fenomenologia filosofica 17 1964 445-456
- D'AMORE B., O.P., La fenomenologia e le sue aporie 9 1956 151-170
- LIVERZIANI F., La fenomenologia come ascesi metafisica 35 1982 129-146
- RIGOBELLO A., Orizzonte fenomenologico e problema metafisico in S. Tommaso 34 1981 19-36

Filosofia (in genere)

- BOCCANEGRA A., O.P., Rapporti tra filosofia e teologia 21 1968 143-205
- CARAMELLA S., Filosofia e metabiologia 16 1963 413-416
- CAVADI A., Essere profeti in patria. La territorialità come «crisi» della filosofia 45 1992 29-38
- CENACCHI G., Filosofia e teologia sul rinnovamento degli studi ecclesiastici 21 1968 255-256
- CIARAVOLO P., In margine al XXIII congresso nazionale di filosofia 24 1971 214-222
- D'AMORE B., La filosofia cristiana, oggi (Presupposti necessari per un'adeguata comprensione) 31 1978 275-295
- D'AMORE B., O.P., Il problema della filosofia, oggi (I) 6 1953 207-226
- D'AMORE B., O.P., Il problema della filosofia, oggi (II) 6 1953 305-339
- D'AMORE B., O.P., Il XII congresso internazionale di filosofia (Venezia 12-18 settembre 1958) 12 1959 202-220
- D'AMORE B., O.P., La filosofia e il Vangelo 8 1955 266-285
- D'AMORE B., O.P., Storicità e relativismo nel pensiero filosofico europeo 21 1968 439-457
- DEL DEGAN G., «L'avvenire della filosofia cristiana» (Note critiche in margine a un congresso) 19 1966 498-507
- DEL VECCHIO D., Caos, frattali ed altro 46 1993 99-100
- DEL VECCHIO D., Crisi della cultura mercantile e nascita dell'utopia 39 1986 355-358
- DEL VECCHIO D., Il ruolo dell'intelletto 50 1997 111-112
- DEL VECCHIO D., La filosofia della crisi 48 1995 107-109

DEL VECCHIO D., La filosofia della nostalgia	40	1987	463-465
DEL VECCHIO D., Le due filosofie	50	1997	109-111
DEL VECCHIO D., Pensiero orientale verticale e pensiero occidentale orizzontale	48	1995	105-107
FRANCHI A., «Sub ratione ardui». Paura e speranza nella filosofia	42	1989	149-165
FRANCHI A., Ancora sulla meraviglia in filosofia	40	1987	405-420
FRANCHI A., I filosofi contro la filosofia. La filosofia contro i filosofi	45	1992	3-27
FRANCHI A., Il desiderio della morte e l'amore della vita nella filosofia	41	1988	389-404
FRANCHI A., Ritornare alla meraviglia. Origine e declino della filosofia	39	1986	419-433
GAMBINO R., Il monocentrismo della concezione onnicentrica	13	1960	401-405
GARRONE G., Positions de la philosophie	21	1968	274-281
GRAZIANI A., Per una fondazione critica del domandare	42	1989	77-83
L.V.-L.Z., L'XI congresso internazionale di filosofia	7	1954	216-224
LATORA S., Riproposta di una teoria della soggettività in un'epoca di decostruzione del soggetto	44	1991	217-223
PASSERI PIGNONI V., La ricerca filosofica nella coscienza delle nuove generazioni (convegno di studi...)	10	1957	272-277
PETROLINI E., Valenza filos. dell'antico termine «kairòs» attrav. le sue connessioni semantiche	30	1977	346-362
PETRUZZELLIS N., Le scienze dello spirito e la filosofia come scienza rigorosa	14	1961	5-30
PETRUZZELLIS N., Problemi di oggi	37	1984	55-62
PROTO PISANI M.L., Il XVII congresso nazionale di filosofia	8	1955	368-372
SALERNO L., O.P., Filosofia e teologia, filosofia della religione e filosofia cristiana	21	1968	206-218
SALERNO L., O.P., Opposizione relativa, progresso e storia del pensiero	24	1971	146-162
SCIAMANNINI R., O.F.M.Cv., Teologia e filosofia, errori di ieri e pericoli di oggi	21	1968	257-263
VALENZIANO C., Nota sugli studi filosofici per una formazione teoretica	21	1968	222-224
VANNI ROVIGHI S., Significato e valore della filosofia del nostro tempo	21	1968	22-32
VIRCILLO D., Che cosa significa pensare?	30	1977	381-396
ZAPPONE D.G., O.P., Autonomia e crisi del sapere filosofico	21	1968	14-21

Futuro (Il problema del)

D'AMORE B., O.P., «Il mondo di domani» in un convegno internazionale di studiosi a Perugia	16	1963	562-586
--	----	------	---------

- METZ J.B., S.J., Disputa sull'avvenire dell'uomo (Una risposta a Roger Garaudy) 20 1967 141-154
- PASSERI PIGNONI V., «L'avvenire dell'uomo» al VII incontro intern. di cultura europea dell'Istituto «A. Rosmini» - Bolzano 18 1965 358-366

Giansenismo

- CAPPELLUTI G., O.P., I riflessi della controversia di Crema nell'Italia meridionale. Le discusse tesi di Michele M. Nannaroni 29 1976 18-64
- SENOFONTE C., Antoine Arnauld e le proposizioni condannate dell'«Augustinus» 48 1995 129-156
- TUNDO L., Su Antoine Arnauld, la ragione moderna e la visione giansenistica dell'uomo 44 1991 82-85

Gilson (É.)

- MANGIAGALLI M., Gilson tra Roma e Lovanio 45 1992 409-419

Gioventù

- PASSERI PIGNONI V., I giovani di oggi davanti ai valori di sempre 13 1960 597-600

Giubileo, anno santo

- CORDOVANI M., O.P., Teologia del Giubileo 3 1950 5-14
- GIRAUDO M., O.P., I Giubilei straordinari 3 1950 69-85
- GIRAUDO M., O.P., L'anno santo nella tradizione 2 1949 79-103

Giustizia

- KUNICIC G., O.P., Natura della giustizia sociale 16 1963 40-62
- PIZZORNI R. (M.), O.P., Giustizia e «carità» nel pensiero greco-romano (I) 45 1992 233-278
- PIZZORNI R. (M.), O.P., Giustizia e «carità» nel pensiero greco-romano (II) 46 1993 121-179
- PIZZORNI R.M., O.P., Giustizia e carità nella dottrina dei Padri (I) 46 1993 361-406
- PIZZORNI R.M., O.P., Giustizia e carità nella dottrina dei Padri (II) 47 1994 249-311

Gnoseologia¹¹

CALÀ-ULLOA G., O.P., L'unità del sapere	8	1955	286-306
DE ANDREA M., O.P., Astrazione e conoscenza razionale della realtà concreta nella noetica aristotelico-tomistica (I)	9	1956	19-32
DE ANDREA M., O.P., Astrazione e conoscenza razionale della realtà concreta nella noetica aristotelico-tomistica (II)	9	1956	178-190
PARENTI S., O.P., A proposito del problema critico	39	1986	118-121
PARENTI S., O.P., Esperienza, induzione, deduzione	40	1987	107-114
POZZO G.M., Note sulla crisi dell'unità del sapere	34	1981	354-356
PREZIOSO F.A., I primi principi della conoscenza nei filosofi anteriori a Kant	24	1971	385-406
TONINI V., Conoscenza scientifica e conoscenza del sacro	32	1979	5-21

Guardini (R.)

BEZZINI L., Incontro tra filosofia e teologia nella «Christl. Weltanschauung» di Romano Guardini	45	1992	171-190
BORGHESI M., «Dionisismo della totalità» e «finitismo tragico». La dialettica del moderno in R. Guardini	40	1987	129-155

Hegel

ALFANO G., Note sul concetto di alienazione in Hegel	44	1991	447-459
BARTOLOMEI M., O.P., La concezione della famiglia in Kant e in Hegel	26	1973	202-209
BONITO OLIVA R., La visione antropologica nello sviluppo del pensiero hegeliano. Coscienza dell'epoca, religione e filosofia tra Tubinga e Jena	39	1986	183-211
CALEO M., Sant'Agostino e Hegel a confronto	44	1991	57-76
CAMPOREALE I., O.P., - VERDE F.M., O.P., Resoconto di un recente dibattito su «Dialettica hegeliana e dialettica marxista»	18	1965	475-497
PETRUZZELLIS N., La Provvidenza nel pensiero di Vico e di Hegel	31	1978	296-304
VECCHI G., Vico ed Hegel nell'estetica contemporanea	32	1979	168-180
VERNEAUX R., La dialectique du sensible selon Hegel	21	1968	421-438

Heidegger

BENINCASA C., Feldweg e Holzwege heideggeriani	24	1971	163-174
--	----	------	---------

¹¹ Sull'argomento cfr. anche le voci: Metafisica, Tommaso d'Aquino (s.).

- CIARAVOLO P., La ricerca dell'assoluto in «Essere e tempo» di Heidegger 25 1972 227-234
- D'AMORE B., O.P., La metafisica del nulla e dell'essere di M. Heidegger 9 1956 335-369
- DE CAROLIS M., Metafisica e tecnica in Heidegger 31 1978 330-346
- DELLO PREITE M., Karl Jaspers e Martin Heidegger. Apunti per un confronto 31 1978 74-82
- FABRO C., Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso d'Aquino 26 1973 265-278
- LAPOINTE F.H., The italian response to Martin Heidegger. A bibliographic essay (cfr. anche p. 503) 32 1979 314-343
- LOTZ J.B., Il problema del fondamento in Heidegger e nella Scolastica 26 1973 281-331
- LOTZ J.B., Il valore religioso nella filosofia dell'essere di M. Heidegger 31 1978 257-264
- MORETTI G., Metafisica e nichilismo in Heidegger 32 1979 478-492
- PETRUZZELLIS N., Platone e Heidegger 40 1987 393-403
- PREZIOSO F.A., L'analitica esistenziale nella filosofia di Martin Heidegger 36 1983 137-156
- PREZIOSO F.A., L'interpretazione heideggeriana della «Critica della ragion pura» di Kant 32 1979 129-167
- ROHATYN D.A., An introduction to Heidegger. Truth and being 28 1975 211-218
- RUSSO F., Lungo i sentieri dell'essere. L'eredità di Heidegger a cento anni dalla nascita 42 1989 407-413
- TRAVERSO P., L'epocalità metafisica di Nietzsche. «Sentiero interrotto» della filosofia heideggeriana 44 1991 203-215
- TURCHI A., L'Aurora degli Idoli. Una breve ricerca del senso dell'essere oltre Heidegger 49 1996 417-434
- VIRCILLO D., Il problema della metafisica in Heidegger 23 1970 377-401
- ZAPPONE G., Heidegger e la sua intuizione di fondo 42 1989 167-170
- ZIZI P., A proposito di essere e libertà in Heidegger 44 1991 85-89

Hobbes

- SIENA R., Hobbes e il cristianesimo dal De Cive al Leviatano 49 1996 253-269

Husserl

- ALES BELLO A., A proposito della «philosophia perennis». Tommaso d'Aquino e Edmund Husserl nell'interpretazione di Edith Stein 27 1974 441-451
- DE CRESCENZO G., I valori nella husserliana filosofia della storia 13 1960 427-429

IANNIELLO E., La coscienza del tempo come flusso intenzionale in Husserl	50	1997	467-484
MANGIAGALLI M., Intenzionalità ed evidenza. Il sorgere della fenomenologia tra riduzione fenomenologica e tripolarità intenzionale ed il prospettivismo del primo Husserl	46	1993	323-339
PREZIOSO A.F., A proposito della «Fenomenologia di Husserl»	28	1975	219-228
RIVERSO E., Il valore della logica in Edmund Husserl	13	1960	251-256

Idealismo¹²

FERRARI P.M., Augusto Guzzo e l'idealismo. Originalità di una posizione	41	1988	39-54
GIULIANI S., O.P., Materialismo e idealismo	5	1952	62-68

Ignazio di Loyola (s.)

COLONNELLO P., Gli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola in una recente interpretazione	30	1977	222-231
--	----	------	---------

Illuminismo

PEROTTO A., O.P., Illuminismo e cristianesimo	14	1961	82-85
RIVERSO E., Neoilluminismo, neorazionalismo e trascendentalismo della prassi	8	1955	18-46

Insegnamento, didattica¹³

ADIF, Voti conclusivi del convegno (di Napoli 1967)	21	1968	284-285
BROWNE M., O.P., Una parola introduttiva sul nostro studio	17	1964	8-10
BRUNELLI F., Metodologia e didattica al IV convegno di «Scholè»	10	1957	487-495
CARDOLETTI P., S.J., Il ruolo dell'insegnamento della storia della filosofia contemporanea nel quadro della formazione filosofica integrale	21	1968	247-249
D'AMORE B., O.P., Cronaca di un convegno domenicano sull'insegnamento nei nostri Studi oggi	17	1964	133-142
D'AMORE B., O.P., Il convegno dei professori di filosofia dei seminari d'Italia	10	1957	246-264

¹² Sull'argomento cfr. anche la voce: Attualismo.

¹³ Sull'argomento cfr. anche le voci: Pedagogia, Scuola.

- D'AMORE B., O.P., L'insegnamento nei nostri Studi oggi (Premessa) 17 1964 5-7
- D'AMORE B., O.P., Motivi di un convegno 21 1968 9-13
- D'AMORE B., O.P., Un tentativo di collaborazione tra i professori di filosofia dei Seminari e delle Università 21 1968 270-273
- DEMETRIO DA CREMA, capp., Esigenze metodologiche e speculative per il rinnovam. del manuale 21 1968 225-230
- DI NAPOLI G., L'insegnamento filosofico nei seminari 21 1968 468-478
- DI NAPOLI G., Necessità, funzione e contenuto dell'insegnamento filosofico nei seminari 21 1968 34-56
- FERNANDEZ A., O.P., Parole di chiusura del convegno 17 1964 129-132
- GABORIAU F., O.P., Une expérience de renouveau dans l'enseignement concret de la philosophie 21 1968 231-246
- MONGILLO D., O.P., L'insegnamento della teologia morale 17 1964 48-60
- PELLEGRINO U., Il rinnovamento metodologico nell'insegnamento della filosofia 21 1968 114-138
- PEROTTO A., O.P., (a c.), Risultati della discussione del gruppo di studio sulla filosofia contemp. 21 1968 92-93
- PEROTTO A., O.P., L'insegnamento della storia della filosofia e la pastorale dei ceti alti 21 1968 250-254
- PETRUZZELLIS N., L'insegnamento della storia della filosofia ed in particolare del pensiero contemp. 21 1968 83-90
- PITTAU M., L'insegnamento della filosofia nei nuovi licei 18 1965 232-236
- POPPI A., Osservazioni sui limiti di una filosofia seminaristica 21 1968 219-221
- Redazione (La), Presentazione (degli Atti del I convegno nazionale dell'ADIF) 21 1968 5-8
- ZOVATTO P., Dialogo tra i Seminari e le Università statali 21 1968 264-269

Islamismo

- VOERZIO M., O.P., L'apporto del cristianesimo alla dottrina e alla morale dell'Islam 12 1959 449-465
- VOERZIO M., O.P., Tracce cristiane nella morale coranica 14 1961 278-293

Jaspers

- DELLO PREITE M., Karl Jaspers e Martin Heidegger. Apunti per un confronto 31 1978 74-82
- PENZO G., Attualità di Jaspers 48 1995 339-350
- PETRUZZELLIS N., Scetticismo e fideismo nella filosofia di Carlo Jaspers 9 1956 309-334
- ROSSI O., Presenza di Jaspers in Italia nell'ultimo decennio 40 1987 157-170

Kafka (F.)

- PASSERI PIGNONI V., La solitudine dell'uomo e l'irraggiungibilità dell'assoluto nel pensiero di Franz Kafka 11 1958 269-286
- VIRCILLO D., Ambiguità e fede in Kierkegaard, Nietzsche e Kafka 26 1973 27-69

Kant

- BARTOLOMEI M., O.P., La concezione della famiglia in Kant e in Hegel 26 1973 202-209
- BOMBACIGNO R., Filosofia e scienza nel neokantismo di Hermann Cohen 38 1985 177-198
- CARPI O., L'etica della ragione in I. Kant 41 1988 275-292
- COLONNELLO P., Kant nelle lezioni heideggeriane di Marburgo (1925-1928) 39 1986 345-348
- COLONNELLO P., Kant, Arendt e il giudizio politico 45 1992 93-97
- COLONNELLO P., Ritorno a Kant? Su alcuni recenti temi kantiani in Italia 44 1991 297-316
- GIORDANO M., La religione in Kant secondo un'opera recente 24 1971 105-108
- IZZI A.R., Noia, imperfezione e perfettibilità nell'antropologia di Immanuel Kant 31 1978 68-73
- NARCISO O.P., Analisi e sintesi in Kant e in S. Tommaso 11 1958 287-302
- NICOLOSI S., Il problema di Dio tra metafisica e morale nel periodo critico di Kant 48 1995 157-198
- PESCE L., Le responsabilità kantiane 24 1971 365-368
- PETRUZZELLIS N., Equivoci teologici di Kant 36 1983 129-136
- PREZIOSO F.A., Analisi del trattato kantiano «I progressi della metafisica» 33 1980 129-154
- PREZIOSO F.A., I primi principi della conoscenza in Kant 25 1972 5-33
- PREZIOSO F.A., I primi principi della conoscenza nei filosofi anteriori a Kant 24 1971 385-406
- PREZIOSO F.A., L'interpretazione heideggeriana della «Critica della ragion pura» di Kant 32 1979 129-167
- QUATTROCCHI P., L'interpretazione del cristianesimo nel pensiero di Kant 26 1973 185-201
- SORGE V., Kant, un'ipotesi personalistica 38 1985 455-466

Kierkegaard

- FABRO C., Kierkegaard e S. Tommaso 9 1956 292-308
- FRANCHI A., Kierkegaard irrazionalista? Filosofi e filosofie nella interpretazione del filosofo danese 43 1990 271-291
- MELCHIORRE V., Metafisica e storia in Sören Kierkegaard 8 1955 203-221

MONDIN B., La teologia esistenziale di S. Kierkegaard	49	1996	397-416
SALMONA B., La socialità nel «Diario» di Kierkegaard	11	1958	409-423
VIRCILLO D., Ambiguità e fede in Kierkegaard, Nietzsche e Kafka	26	1973	27-69

Laicità e laicismo

ADVERSI A., Il laicismo. Appunti di storia e di bibliografia	20	1967	353-405
GOFFI T., Fondazione teologica della laicità politica	12	1959	473-478

Lavoro¹⁴

IANNARONE R.M., O.P., Il concetto cristiano del lavoro	9	1956	45-53
MIRA G., Il lavoro nella vita dell'uomo	13	1960	342-359
RIGOBELLO A., Automatismo, automazione e problemi umani nel mondo del lavoro	12	1959	71-77

Leibniz

DI DARIO M., Sul principio del diritto in Leibniz. Note critiche ad alcune interpretazioni	38	1985	327-330
GRADI R., Il principio di ragion sufficiente in Leibniz	5	1952	406-414
NICOLOSI S., La tensione tra possibilità e necessità nell'argomento ontologico di Leibniz	43	1990	361-389

Leopardi

FRANCHI A., Tra stupore e malinconia. Osservazioni sul pensiero di G. Leopardi	50	1997	65-82
MONDINI R., Sul pessimismo del Leopardi	1	1948	271-274
TRIFUOGGI F., Elementi di religiosità in Leopardi	42	1989	21-41

Letteratura¹⁵

CALCARA A., La letteratura cattolica anima dell'Europa unita di domani	15	1962	578-596
CENTO F., La missione e la responsabilità del letterato cattolico	15	1962	794-802

¹⁴ Sull'argomento cfr. anche la voce: Sociali (Problemi).

¹⁵ Sull'argomento cfr. anche la voce: Cultura.

D'AMORE B., O.P., Finalità e intenzioni del I congresso internazionale dei letterati cattolici	15	1962	571-577
DONADONI M., Esigenza del divino nella poesia	12	1959	385-405
FABBRI D., Valori umani e letteratura, oggi	18	1965	135-144
GIUSTINIANI P., Una rilettura teologica della letteratura	44	1991	331-334
JOLIVET R., L'unione europea e la letteratura cattolica	15	1962	597-605
LOUSSE E., Nuovi orientamenti della letteratura storica	15	1962	624-629
NICOLOSI S., La dialettica di povertà e ricchezza in Georges Bernanos	38	1985	385-411
PASSERI PIGNONI V., Spirito e forme della lirica spagnola contemporanea	17	1964	392-408
PASSERI PIGNONI V., Valori e disvalori nel romanzo contemporaneo	13	1960	83-107
PENSA M., Il Vicario di Hochhuth	18	1965	201-215
RIMEDIO A., Fedeltà e infedeltà tra Dio e uomo nell'«Empedokles» di F. Hoelderlin	35	1982	424-448
RIMEDIO A., Rivoluzione e metanoia nell'«Yperion» di F. Hoelderlin	33	1980	459-487
SCIACCA G.M., Il punto di partenza di una possibile azione della letteratura cattolica nel mondo	15	1962	618-623
TRIFUOGGI F., L'istanza religiosa nella poesia italiana del Dopoguerra	23	1970	280-338
WAHL J., Universalità e poesia	16	1963	5-17

Libertà¹⁶

AMATO C., Dalla libertà come diritto alla libertà come dovere	41	1988	257-273
D'AMORE B., O.P., «Autorità e libertà» al IV incontro internazionale di cultura europea	13	1960	429-450
D'AMORE B., O.P., Autorità e libertà	13	1960	321-341
D'AMORE B., O.P., Verità e libertà	13	1960	69-82
GRADI R., Il sapere storico e la libertà	9	1956	171-177
RIGOBELLO A., Libertà, valore, significato	13	1960	116-123
SANTERO L., L'intenzionalità fondamento metafisico della libertà	8	1955	413-435
TOSCANO G., Libertà e metafisica	19	1966	237-245

Linguaggio (Filosofia del)

CIARAVOLO P., Individualità e linguaggio	26	1973	100-112
PETRUZZELLIS N., Conoscenza storica e comprensione storica nella filosofia analitica	34	1981	416-430

¹⁶ Sull'argomento cfr. anche le voci: Autorità, Coscienza.

Linguistica, semantica

- BALDINI M., I limiti delle basi teoretiche della semantica
generale 35 1982 54-66
TODISCO O., L'esperienza linguistica medievale. Agosti-
no, Anselmo e Bonaventura 47 1994 31-50

Liturgia¹⁷

- CASAMASSIMA F., «De defectibus animae» nel nuovo codi-
ce delle rubriche 19 1966 349-354
MARINELLI L., Il valore di una omissione 18 1965 222-231
MARINO E., O.P., Atti di culto e finalità della Messa 13 1960 382-400

Logica, logistica

- CAVALCOLI G., O.P., I limiti del concetto 40 1987 5-63
IACOBELLI ISOLDI A.M., Il difficile dovere di giudicare 17 1964 351-377
MANNO A. G., L'insegnamento della logica nell'insegna-
mento delle scuole medie superiori? 45 1992 445-449
NARCISO E., O.P., La logistica e la psicologia nell'appren-
dimento matematico 23 1970 117-125

Machiavelli

- BASILE T., Il problema della «fortuna» nella esperienza di
Niccolò Machiavelli 23 1970 55-69

Magistero ecclesiastico¹⁸

- ABATE A.(M.), O.P., La potestà indiretta della Chiesa nel
magistero pontificio e nella disciplina canonica 11 1958 312-326
BERIZZI A.M., O.P., Il «motu proprio» di Pio papa XII
sulla forma del matrimonio 1 1948 412-419
BROWNE M., O.P., I principali insegnamenti teologici
dell'enciclica «*Humani Generis*» 4 1951 193-202
C.C., Un commento alla 'Constitutio apostolica' «*De*
Sacris Ordinibus» 1 1948 274-275
CIAPPI L., O.P., Duns Scoto e Ambrogio Caterino O.P.
difensori dell'Immacolata alla luce del Magistero 19 1966 449-456

¹⁷ Sull'argomento cfr. anche la voce: Sacramenti.

¹⁸ Sull'argomento cfr. anche la voce: Vaticano II.

- CIAPPI L., O.P., Il magistero divino di Pio XII nell'ora che fu sua 11 1958 345-357
- CIAPPI L., O.P., Il magistero vivo di S.S. Pio XII norma prossima e universale di verità 7 1954 125-151
- CIAPPI L., O.P., Magistero della Chiesa e teologia 16 1963 505-516
- DAFFARA M., O.P., Considerazioni sulla cost. ap. «Munificentissimus Deus» di Pio papa XII 3 1950 391-397
- DE ANDREA S., O.P., L'enciclica «Humani Generis» e il ritorno alla ragione 4 1951 5-26
- DE LUCA P., O.P., Mete e vie della comunità internazionale (note e commenti in margine a due recenti discorsi pontifici (I) 7 1954 301-313
- DE LUCA P., O.P., Mete e vie della comunità internazionale (note e commenti in margine a due recenti discorsi pontifici (II) 8 1955 47-59
- DE ROSA G., Il XV centenario del concilio ecumenico di Calcedonia 4 1951 289-308
- GIGANTE M., Presupposti filosofici dell'enciclica «Veritatis Splendor» 49 1996 157-181
- GIOVANNI PAOLO II, Apertura e universalismo della filosofia di S.Tommaso (il papa sul centenario dell'Enciclica «Aeterni Patris») 32 1979 385-395
- IANNARONE R.M., O.P., L'ascesa dei popoli nuovi nella dottrina della enciclica «Mater et Magistra» 15 1962 497-521
- MANNA S., O.P., Il vicino Oriente e i retroscena della bolla «Reversurus» (1867) 24 1971 454-470
- PAVLIDOU E., La coscienza e il discernimento crist. dalla «Gaudium et Spes» alla «Veritatis Splendor» 47 1994 439-467
- PETRUZZELLIS N., L'essere sociale nelle diverse prospettive di G.Lukács e di Giovanni Paolo II 35 1982 5-22
- PIO XII, La costituzione apostolica «Munificentissimus Deus» 3 1950 377-390
- SALERNO L., O.P., Il tomismo dal concilio di Trento al Vaticano II 18 1965 145-170
- SERRETTI M., Etica e antropologia filosofica. Considerazioni su Maritain e Wojtyla 38 1985 15-31
- SERRETTI M., La coscienza in Karol Wojtyla 36 1983 187-203

Male, peccato

- D'AMORE B., O.P., La natura del male 5 1952 358-380
- FRANCHI A., Osservazioni sul problema del male in filosofia 48 1995 3-30
- GILLON L.B., O.P., La dottrina del peccato originale ieri e oggi 35 1982 345-357
- PRETE B., O.P., Aspetti recenti del problema sul primo peccato 3 1950 273-286

SOLERI G., Il problema metafisico del male (I)	5	1952	289-306
SOLERI G., Il problema metafisico del male (II)	5	1952	415-442
VALENZIANO C., Filosofia personalista del male pratico come visione cristiana del peccato	24	1971	129-145
VERDE F.M., O.P., A proposito del problema del male: l'antecedente del peccato	15	1962	116-134
VERDE F.M., O.P., Il problema del male da Plutarco a S. Agostino (le fonti del pensiero di S. Tommaso...)	11	1958	231-268
VERDE F.M., O.P., Il problema del male da Proclo ad Avicenna (le fonti del pensiero di S. Tommaso...)	11	1958	390-408
VERDE F.M., O.P., La natura del male secondo S. Tommaso d'Aquino	14	1961	120-157

Marcel (G.)

BASSO M.L., G.Marcel: il mistero dell'essere (I)	31	1978	39-67
BASSO M.L., G.Marcel: il mistero dell'essere (II)	31	1978	187-217
RUSSO G., «Il mondo in frantumi». Tecnocrazia e valore nel pensiero di Gabriel Marcel	48	1995	401-413

Mariologia

(Redazione), Il II congresso mariologico internazionale. Roma 24-28 ottobre 1954	7	1954	602-605
ALCE V., O.P., L'Immacolata Concezione nell'arte	7	1954	557-583
CALA-ULLOA G., O.P., Fulgori mariani nel poema di Dante	7	1954	584-601
CAMPANELLA T., De conceptione Virginis	22	1969	196-248
CIAPPI L., O.P., «Le meraviglie di Maria» di Mons. J. Lebon	8	1955	470-476
CIAPPI L., O.P., Duns Scoto e Ambrogio Caterino O.P. difensori dell'Immacolata alla luce del Magistero	19	1966	449-456
CIAPPI L., O.P., Genesi, sviluppo e valore degli argomen- ti teol. in favore dell'Immacolata Conc.	7	1954	470-497
CIAPPI L., O.P., Il dogma della Immacolata Concezione	7	1954	261-279
CIUFFO N.M., O.P., L'intercessione universale di Maria Santissima	11	1958	5-28
D'AMATO A., O.P., L'Immacolata e Satana	7	1954	528-542
GIRAUDO M., O.P., Storia della controversia del dogma dell'Immacolata	7	1954	498-527
MANGINI L., L'Assunzione di Maria secondo tre teologi bizantini (Palamas, Cabasilas e Glabas)	3	1950	441-454
MARINO E., O.P., Maria «Mater Ecclesiae». Riflessioni di mariologia e d'iconomariologia	41	1988	153-205
MOLINARIO F., Appunti per un rapporto fra mariologia, ecclesiologia ed escatologia	25	1972	222-226

PRETE B., O.P., Fondamenti biblici del dogma dell'Immacolata	7	1954	431-469
Redazione (La), Deiparae Immaculatae... Prefazione	7	1954	427-430
SPIAZZI R., O.P., L'Immacolata e lo spirito della civiltà	7	1954	543-556

Maritain

BEGNOZZI L., La filosofia cristiana secondo J. Maritain	41	1988	293-298
CAVADI A., Jacques Maritain protagonista del XX secolo (Note in margine ad un convegno interdisciplinare)	38	1985	73-81
COLOSIO I., O.P., G. Maritain «razionalista»? (A proposito di una recente polemica fiorentina)	27	1974	70-78
FIDELIBUS G., Realismo critico e critica della conoscenza nella filosofia di J. Maritain	37	1984	3-28
GALEAZZI G., Jacques Maritain contemplativo nel mondo	36	1983	157-186
IVALDO M., L'intelligenza e le cose. Sul realismo conoscitivo in J. Maritain	33	1980	413-435
LORENZINI M., Analogia e conoscenza di Dio in J. Maritain	39	1986	39-73
NARCISO I., O.P., Arte e poesia nel pensiero di Maritain	11	1958	80-88
POSSENTI V., Contemplazione evangelica e storia. La lezione di Jacques e di Raïssa Maritain	37	1984	313-319
SERRETTI M., Etica e antropologia filosofica. Considerazioni su Maritain e Wojtyła	38	1985	15-31
VIGANÒ A., La gnoseologia dell'arte in J. Maritain	44	1991	427-441
ZAPPONE D., O.P., Prospettive di un ripensamento dell'antropologia tomistica sulla scia del Maritain	17	1964	501-538
ZAPPONE D.G., O.P., Maritain continua (A proposito di «Le paysan de la Garonne»)	20	1967	406-415

Marxismo

ANTONELLI M.T., L'idea di filosofia nel marxismo di F.M. Cornford	24	1971	471-476
ATZEI G., Osservazioni in rapporto al problema marxismo-cristianesimo	31	1978	493-494
BIANCUCCI G.B., Marx, il marxismo e la religione: teoria e prassi	31	1978	454-468
BRENA G.-NARDONE G.-PIROLA G., Proposte sui rapporti tra marxismo e cristianesimo	31	1978	441-453
CAMPOREALE I., O.P., - VERDE F.M., O.P., Resoconto di un recente dibattito su «Dialettica hegeliana e dialettica marxista»	18	1965	475-497
CENACCHI G., La «scelta culturale» del marxismo italiano	31	1978	489-492
CENACCHI G., Note di ermeneutica sul «giovane» Marx e la cristologia hegeliana	38	1985	83-88

CISAR I., Appunti per una diagnosi del marxismo	31	1978	480-484
D'AMORE B., L'insufficienza dell'epistemologia marxista nella valutazione critica di K. Popper	31	1978	476-479
DAL PRA M., Marxismo e cristianesimo	31	1978	406-417
DAL PRA M., Risposte (agli interventi nel dibattito del VI convegno dell'ADIF)	31	1978	436-440
DEL NOCE A., Il marxismo di Gramsci e la religione	31	1978	392-405
Direzione (La), A proposito di comunismo	1	1948	91-94
FIDELIBUS G., Quale liberazione per l'uomo dopo il marxismo?	44	1991	379-426
LA SCALA F., Cristianesimo, marxismo e attualismo	31	1978	485-488
MAGNINO B., Limiti e ambiguità della struttura sociologica del marxismo	18	1965	422-436
MARTORELLI M., Alienazione economica e disumanizzazione nel giovane Marx	24	1971	407-444
MARTORELLI M., Ateismo e umanismo positivo nel giovane Marx	24	1971	5-47
MONDIN B., Che cosa farebbe S.Tommaso di fronte a Marx?	31	1978	469-475
MONDIN B., Presentazione (del VI convegno ADIF). Il dialogo culturale tra marxismo e cristianesimo	31	1978	285-391
MORLION F., O.P., È una metafisica il marxismo?	4	1951	127-151
MORLION F.A., O.P., È una fede morale il marxismo?	4	1951	230-247
MORRA G., Antonio Gramsci: marxismo e religione	31	1978	418-429
SESSA D., La critica al marxismo di F.S. Merlino	40	1987	207-212
SIENA R., A proposito di Stato e totalitarismo nel pensiero di Marx	43	1990	329-334
SOLERI G., Sulla morale del comunismo marxista	14	1961	213-246
TODISCO O., L'ateismo di Marx universitario	28	1975	5-37
TOMARELLI U., O.P., Le conseguenze canoniche e morali dell'adesione al comunismo (I)	4	1951	152-168
TOMARELLI U., O.P., Le conseguenze canoniche e morali dell'adesione al comunismo (II)	4	1951	354-378
ZOVATTO P., Il cattolicesimo italiano secondo Gramsci (Le conclusioni di un libro recente)	29	1976	189-205

Metafisica, ontologia¹⁹

(Redazione), Perché questo fascicolo della Rivista (= Esigenze della fede e metafisica. Lineamenti di un dibattito)	42	1989	243-244
ATZEI G., Struttura ermeneutica del discorso sul principio	26	1973	433-436
BABOLIN S., (Presentazione degli Atti del IV convegno naz. dell'ADIF)	26	1973	263-264

¹⁹ Sull'argomento cfr. anche le voci: Dio, Nichilismo, Tommaso d'Aquino (s.).

BOCCANEGR A., O.P., Circa la relazione di G. Bontadini	26	1973	449-458
BOGLIOLO L., Plurisemantico valore del fondamento	26	1973	437-439
BONTADINI G., (Risposte agli interventi nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26	1973	372-428
BONTADINI G., Allocuzione introduttiva al dibattito (IV convegno dell'ADIF)	26	1973	367-370
BONTADINI G., Per una teoria del fondamento	26	1973	333-355
BOTTANI L., Metafisica e metaforica	42	1989	415-434
BRAUN J., La metafisica dell'assoluto e J.M. Hoene Wronski	27	1974	216-221
BRUN J., Ontologia e assiologia (XXVIII convegno di Gallarate)	27	1974	176-179
CALÀ-ULLOA G., O.P., Il concetto di «essere» fonte di tutti i valori	13	1960	34-43
CENACCHI G., Il principio di non-contraddizione come fondamento del filosofare	26	1973	459-462
CRISTALDI R.V., Qualche rilievo sulla problematica del «finito»	29	1976	92-97
D'AMORE B., O.P., La struttura della metafisica classica	1	1948	340-353
DEGL'INNOCENTI U., O.P., Difesa della metafisica perenne	8	1955	307-315
FABRO C., (Risposte agli interventi nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26	1973	371-432
FABRO C., Allocuzione introduttiva al dibattito (IV convegno dell'ADIF)	26	1973	357-361
FLORES D'ARCAIS G., Ontologia e assiologia (XXVIII convegno di Gallarate)	27	1974	187-190
FRANCHI A., Tra paura della morte ed angoscia per la vita. Osservazioni sulla metafisica	50	1997	385-406
GAMBINO R., Positivismo logico e metafisica (Analisi del concetto di metafisica come nonsenso)	16	1963	553-556
LOTZ J.B., (Risposte agli interventi nel dibattito al IV convegno dell'ADIF)	26	1973	372-430
LOTZ J.B., Allocuzione introduttiva al dibattito (IV convegno dell'ADIF)	26	1973	362-367
LOTZ J.B., Die Frage nach dem Fundament bei Heidegger und in der Scholastik	26	1973	280-330
LOTZ J.B., Il problema del fondamento in Heidegger e nella Scolastica	26	1973	281-331
LOTZ J.B., S.J., La metafisica come fondamento dei valori etici e sociali	34	1981	5-18
MANGIAGALLI M., Metafisica classica e rivelazione cristiana tra deellenizzazione e rigorizzazione	39	1986	145-182
MANNO A.G., Il pensiero debole e il ritorno alla metafisica	45	1992	39-52
MENCUCCI V., Ripresa del pensiero classico-medievale secondo la prospettiva del fondamento	28	1975	129-156
MILANO A., Cristianesimo e metafisica. Tra «ragione debole» e «fede ignava»	42	1989	245-293

MOLINARIO F., Il problema del fondamento al IV congresso dei docenti ital. di filosofia	26 1973 70-83
MORRA G., Ontologia e assiologia (XXVIII convegno di Gallarate)	27 1974 179-182
MURARO M., O.P., La metafisica e le metafisiche	20 1967 47-56
NARCISO I., O.P., Per una ontologia fondamentale	12 1959 599-603
PADOVANI U.A., Per una inserzione dialettica della metafisica classica nella cultura moderna	5 1952 179-184
PASQUET P., O.P., Note sull'intuizione dell'essere e la conoscenza metafisica	40 1987 99-105
PELLEGRINO U., Fede nella creazione e ricerca del fondamento	26 1973 470-478
PETRUZZELLIS N., Discorrendo di metafisica, di teilhardismo e di scientismo	31 1978 227-229
PETRUZZELLIS N., Possibilità, realtà, necessità della metafisica	38 1985 129-153
PETRUZZELLIS N., Una trascendenza velleitaria	34 1981 482-484
PIAZZA G., Ancora a proposito di metafisica. Nota in margine ad un recente volume	46 1993 79-85
ROSSO A., Osservazioni sulle relazioni Bontadini e Fabro	26 1973 444-448
SANTINELLO G., Ontologia e assiologia (XXVIII convegno di Gallarate)	27 1974 183-187
SOLERI G., Primato dell'ente	3 1950 398-419
SOLERI G., Problematicismo e metafisica dell'essere	2 1949 470-477
TAYLOR J.C., O.P., La vera natura della metafisica classica	13 1960 489-502
TODISCO O., Gloria o miseria della metafisica cattolica italiana?	40 1987 249-259
TODISCO O., Metafisica ed epistemologia . La scienza in una nuova prospettiva	34 1981 490-493
TODISCO O., Ragione debole e metafisica. Spunti tra vecchia e nuova apologetica	42 1989 309-317
TOSCANO G., Libertà e metafisica	19 1966 237-245
TURCO G., Miseria o valore della metafisica?	42 1989 349-360
VASSILIE-LEMENY S.T., 'Quaestio entis' et 'quaestio valoris'	35 1982 92-108
VASSILIE-LEMENY S.T., Les éléments et la dualité des principes	27 1974 203-215
VASSILIE-LEMENY S.T., Sens et monde synétique	32 1979 195-200
ZANI L., Metafisica, ontologia ed esperienza all'XI congresso internazionale di filosofia	8 1955 69-75

Metapsichica

CENTI T.S. O.P., Il I° congresso nazionale di metapsichica	2 1949 585-586
--	----------------

Metodologia²⁰

BROWNE M., O.P., Il metodo della teologia	7	1954	5-16
COLOSIO I., O.P., Guida al lavoro scientifico	1	1948	430-432
MOLINARIO F., Per un rinnovamento del metodo teologico	23	1970	352-357

Missioni e colonizzazione

IANNARONE R., O.P., Nella luce della «Populorum progressio» una pagina di storia della Chiesa agli esordi della colonizzazione (I)	20	1967	235-263
IANNARONE R., O.P., Nella luce della «Populorum progressio» una pagina di storia della Chiesa agli esordi della colonizzazione (II)	20	1967	334-352

Mistica

CAMPOREALE I., O.P., Valore assoluto e valori relativi. Il contenuto dell'intuizione mistica	13	1960	360-381
CAVADI A., La dimensione mistica dell'esistenza fra «new age» e nichilismo	45	1992	391-407
GILLON L.B., O.P., Impegno nel mondo in attesa della città celeste	18	1965	19-23
PIAZZA E., Vita contemplativa e impegno pratico	16	1963	257-267

Modernità

NICOLOSI S., Fine della modernità o nascita di una nuova modernità?	46	1993	3-29
---	----	------	------

Morte (Il problema della)

FRANCHI A., Il desiderio della morte e l'amore della vita nella filosofia	41	1988	389-404
LIPPI A., C.P., Il problema della morte nel pensiero filosofico	17	1964	309-336
LIPPI A., C.P., La problematica della morte nella filosofia di S. Tommaso	18	1965	285-307
LIPPI A., C.P., La soluzione tomista di un problema esistenziale: la morte	19	1966	184-207
MONTALTINO G., «Meditatio mortis» e mistero della salvezza. Rilevi su un saggio postumo di P. Filiasi Carcano	33	1980	86-91

²⁰ Sull'argomento cfr. anche la voce: Insegnamento.

Naturalismo

- POZZO G.M., Il naturalismo e la mortificazione dell'uomo 27 1974 155-158
 POZZO G.M., L'atomismo e la spersonalizzazione (Ancora a proposito del naturalismo contemp.) 31 1978 305-313
 POZZO G.M., Naturalismo e progressismo, oggi 35 1982 412-423

Newton

- INFANTE G., Il mondo «pesante» di Newton 47 1994 357-362

Nichilismo

- FABRO C., L'odissea dell'ateismo e del nichilismo 43 1990 401-410
 PENZO G., Nietzsche e il nichilismo 47 1994 377-386
 PERTOLDI A.M., Il nichilismo positivo 38 1985 467-473
 SIENA R., Nietzsche, Camus e il problema del superamento del nichilismo 28 1975 38-48
 VASSILIE-LEMENY S.T., Le sens du néant 25 1972 419-429

Nietzsche

- PASSERI PIGNONI V., Una nuova interpretazione di Nietzsche 16 1963 556-561
 PENZO G., Nietzsche e il nichilismo 47 1994 377-386
 SIENA R., Considerazioni sul pensiero religioso di Nietzsche 27 1974 32-49
 SIENA R., Metafisica e utopia in Nietzsche 29 1976 465-473
 SIENA R., Nietzsche e l'interpretazione «dionisiaca» di Gesù 30 1977 439-449
 SIENA R., Nietzsche, Camus e il problema del superamento del nichilismo 28 1975 38-48
 SIENA R., Per un ritrovamento di Nietzsche 26 1973 91-99
 TRAVERSO P., L'epocalità metafisica di Nietzsche. «Sentiero interrotto» della filosofia heideggeriana 44 1991 203-215
 VIRCILLO D., Ambiguità e fede in Kierkegaard, Nietzsche e Kafka 26 1973 27-69

Occidente²¹

- DE LUCA P., O.P., Il mondo e l'Occidente 8 1955 496-508

²¹ Sull'argomento cfr. anche la voce: Europa.

Origene

- VACCARO A., Il «senso ermeneutico» in Origene 48 1995 439-449

Pace, guerra, coesistenza

- BELLETTI B., Dimensioni della pace. In margine ad un recente convegno 42 1989 207-209
 D'AMORE B., O.P., Coesistenza e cultura nel mondo contemporaneo (tema del III Congresso internazionale degli scrittori cattolici) 20 1967 264-268
 D'AMORE B., O.P., Educazione alla pace (pace politica e pace cristiana) 19 1966 294-308
 MILANI F., La guerra e la pace nel pensiero di Giorgio Del Vecchio (I) 5 1952 69-79
 MILANI F., La guerra e la pace nel pensiero di Giorgio Del Vecchio (II) 5 1952 184-193

Pascal

- CAVADI A., Il contributo pascaliano all'analisi critica della società occidentale moderna 32 1979 181-194
 TODISCO O., Blaise Pascal e la problematicità dell'io. Ragione forte e pensiero debole 45 1992 353-389
 TODISCO O., Dal Dio dei filosofi al Dio di Abramo nell'apologetica di B.Pascal 42 1989 3-20
 TODISCO O., Dall'antropologia alla cristologia. Pascal alla ricerca del centro «où tout tend» 48 1995 257-297

Pastorale (Teologia)

- PEROTTO A., O.P., L'insegnamento della storia della filosofia e la pastorale dei ceti alti 21 1968 250-254
 ROMANO V., O. P., Per una pastorale rinnovata al servizio degli uomini d'oggi 17 1964 19-31

Patristica

- CARDINALE C., Patristica e dialettica 23 1970 82-88
 FERRARESE G., L'«Adversus haereses» delle «Sources chrétiennes». Note e osservazioni 29 1976 289-298
 FERRARESE G.F., Aspetti del problema dell'eretico nell'«Adversus Haereses» di Ireneo di Lione 31 1978 314-329
 LIVI F., La dimensione ontologica del personalismo dei Padri 29 1976 178-188

PIZZORNI R.M., O.P., Giustizia e carità nella dottrina dei Padri (I)	46 1993 361-406
PIZZORNI R.M., O.P., Giustizia e carità nella dottrina dei Padri (II)	47 1994 249-311

Pedagogia²²

BRUNELLI F., «La sperimentazione in pedagogia» al III convegno di Scholè	9 1956 532-539
BRUNELLI F., L'attivismo pedagogico al II convegno di «Scholè»	9 1956 97-104
BRUNELLI F., Metodologia e didattica al IV convegno di «Scholè»	10 1957 487-495
CALÀ-ULLOA G., O.P., Il concetto della pedagogia alla luce dell'aristotelismo tomistico	3 1950 28-45
CALÒ G., Il problema pedagogico	8 1955 337-341
D'AMATO A., O.P., In tema di pedagogia religiosa	2 1949 109-118
D'AMORE B., O.P., Una settimana di studio su «Il problema pedagogico» all'Università di Napoli	10 1957 123-130
DELLA CORTE E., Il concetto di ambiente nella pedagogia contemporanea	17 1964 539-545
FLORES D'ARCAIS G., A proposito di pedagogia medioevale (in risposta ad una relazione...)	8 1955 476-477
FLORES D'ARCAIS G., Il contributo del pensiero classico-medievale alla pedagogia	8 1955 341-343
FRASCISCO R., O.P., Segnalazioni di pedagogia	4 1951 532-535
MANGIERI G.A., O.P., Presupposti di un'educazione nel pensiero di San Tommaso	4 1951 309-324
PASSERI PIGNONI V., Il VII congresso nazionale di pedagogia	17 1964 256-261
Spectator, Il I° convegno di Scholè	8 1955 87-92
VERARDO R., O.P., Il problema dell'educazione. Spunti e appunti	8 1955 344-349
VERARDO R., O.P., Precisazioni per il prof. Flores d'Arcais	8 1955 478

Persona²³

CARAMELLA S., La persona umana dal punto di vista ontologico	17 1964 491-500
CORBINO E., La persona umana nell'economia	13 1960 58-68
D'AMORE B., O.P., «Persona e società» alla settimana scientifico-filosofica di Salerno	11 1958 189-194

²² Sull'argomento cfr. anche le voci: Insegnamento, Scuola.

²³ Sull'argomento cfr. anche la voce: Antropologia.

D'AMORE B., O.P., «Persona umana e ordinamento sociale nel mondo contemporaneo» alla settimana scientifico-filosofica di Napoli	11	1958	181-188
D'AMORE B., O.P., Persona e società	4	1951	97-107
Fap, Valore della persona umana	1	1948	113-115
KUNICIC J., O.P., L'amore coniugale come perfezionamento della persona	20	1967	30-46
MARCHESAN M., Due casi di trattamento ipnoterapeutico interessanti l'etica personale	21	1968	500-508
MARZI A., L'importanza dell'età evolutiva per lo studio della personalità	11	1958	358-375
MONDIN B., La persona e le sue proprietà essenziali	41	1988	361-387
MUNNO A., Persona umana e dialettica	13	1960	257-263
POLI O.C., O.P., «Socializzazione e persona umana» alla settimana sociale dei cattolici in Francia	13	1960	589-597
SPIAZZI R., O.P., Il valore sopratemporale della persona umana	1	1948	354-373
TEODORI U., Fattori endocrini della personalità	11	1958	109-129
WOJTYLA K., Teoria e prassi nella filosofia della persona umana	29	1976	377-384

Platone, platonismo

LAMOUREUX F., Peccato o hamartia in Platone?	46	1993	313-321
PETRUZZELLIS N., Platone e Heidegger	40	1987	393-403
PISCIONE E., Fra «kratos» e «peisis». La funzione della legge in Platone	45	1992	53-62
VELA R., O.P., Il concetto di arte in Platone	12	1959	162-171
ZANATTA M., L'immanenza delle idee ed il rapporto tra idee, generi e principi nel Filebo di Platone	32	1979	49-71

Plotino

BENINCASA C., Plotino ovvero la disestetizzazione del reale	28	1975	63-73
SIENA R., Sull'impersonalismo teologico di Plotino	38	1985	319-326
VELA R., O.P., La funzione purificatrice dell'arte secondo Plotino	14	1961	182-190

Pluralismo²⁴

ARRUPE P., S.J., Pluralismo delle culture e cristianesimo	20	1967	7-16
BOCCANEGRA A., O.P., Pluralismo teologico di «tolleranza» o di «diritto»?	19	1966	62-101
BRUNELLO B., Tomismo e pluralismo culturale	19	1966	102-105

²⁴ Sull'argomento cfr. anche la voce: Dialogo.

CALOGERO F., Pluralità delle culture e universalità del diritto	46	1993	92-94
CARDINALE C., Pluralismo culturale e punto di vista	19	1966	343-346
CATURELLI A., Pluralismo culturale e sapienza cristiana (I)	19	1966	150-170
CATURELLI A., Pluralismo culturale e sapienza cristiana (II)	19	1966	276-293
CENTI T.S., O.P., Lettera aperta al P.Salerno sul pluralismo culturale	18	1965	441-443
CONGAR Y., O.P., Sur le pluralisme culturel et théologique	19	1966	261-266
CONTRI S., Il pluralismo filosofico nell'ambito di una concezione cristiana	18	1965	308-313
DANIÉLOU J., S.J., Le pluralisme de la pensée	19	1966	11-23
DEL DEGAN G., Pluralismo e unità della cultura cristiana	20	1967	112-118
GILSON E., Lettera di Mr. É. Gilson	18	1965	439-440
HAMER J., O.P., Il pluralismo culturale e la Chiesa	19	1966	24-33
JOLIVET R., L'idée de pluralisme culturel	18	1965	437-439
KALINOWSKI G., La pluralité des philosophies et l'actualité de St.Th. d'Aq. (cfr. anche p. 553 dell'annata)	20	1967	155-163
LATORA S., Quale pluralismo ideologico?	28	1975	74-79
LIPPI A., C.P., Pluralismo culturale, tomismo e filosofia come scienza	19	1966	347-348
MUZIO G., Pluralismo filosofico e teologico nell'ambito di una filosofia cristiana	19	1966	227-233
PERINI G., C.M., «Tomismo, pluralismo culturale e concilio Vaticano II»: riflessioni su una discussione	20	1967	177-222
PETRUZZELLIS N., Pluralità, pluralismo, relativismo	19	1966	267-275
RAHNER K., S.J., Pluralismo e dialogo	19	1966	137-149
Redazione (La), Una iniziativa di grande attualità	20	1967	4
SALERNO L., (O.P.), Il card.Suenens ed il card. Leger di fronte al problema del pluralismo culturale	18	1965	87-90
SALERNO L., O.P., I fondamenti teoretici del pluralismo filosofico-teologico	19	1966	54-61
SALERNO L., O.P., Tomismo, pluralismo culturale e concilio Vaticano II	18	1965	45-86
SALMONA B., Riflessioni sul pluralismo culturale	19	1966	234-236
ZAPPONE D.G., O.P., Un dibattito sul pluralismo culturale	19	1966	5-10

Politica, pensiero politico²⁵

BRUNELLO B., Il pensiero politico di Luigi Sturzo	8	1955	60-64
BRUNELLO B., L'egoismo delle nazioni	18	1965	253-263
CAVADI A., Sulla cultura in quanto mediazione fra fede e prassi politica	33	1980	356-361

²⁵ Sull'argomento cfr. anche le voci: Autorità, Stato, Democrazia.

CENACCHI G., Rapporto e distinzione tra filosofia e politica	33	1980	362-365
COMPOSTA D., La filosofia di fronte alla politica	33	1980	270-279
COTTA S., Dimensione culturale della politica o dimensione politica della cultura?	33	1980	280-297
COTTA S., Risposte (agli interventi nel dibattito del VII convegno dell'ADIF)	33	1980	316-343
DE LUCA P., O.P., Mete e vie della comunità internazionale (note e commenti in margine a due recenti discorsi pontifici (I))	7	1954	301-313
DE LUCA P., O.P., Mete e vie della comunità internazionale (note e commenti in margine a due recenti discorsi pontifici (II))	8	1955	47-59
MANNO A.G., Indicazioni storico-teoretiche per una confederazione mondiale	23	1970	438-454
MANNO A.G., L'umanità affratellata terza epoca della storia?	25	1972	462-471
MELCHIORRE V., Cultura, politica e potere fra immanenza e trascendenza	33	1980	298-315
MELCHIORRE V., Risposte (agli interventi nel dibattito del VII convegno dell'ADIF)	33	1980	320-355
MONDIN B., Presentazione (degli Atti del VII convegno dell'ADIF su Cultura e Politica)	33	1980	259-260
MOREROD C., O.P., La teologia della Chiesa tiene conto della politica? L'apporto del card. C. Journet	49	1996	99-112
NICOLOSI S., Fede e politica. Il cristianesimo tra utopia ed apocalisse	31	1978	129-169
NICOLOSI S., Struttura della società, suddivisione dei poteri e classi dirigenti nella società industriale auspicata da A. Comte	47	1994	3-30
PETRUZZELLIS N., Teorie e fatti politici	33	1980	223-226
POSSENTI V., Fede e politica (i casi di G. Girardi, di F. Rodano e del «rodanismo»)	33	1980	155-177
ROCCO P., Un pericoloso precedente in materia di reati elettorali	7	1954	84-90

Pomponazzi (P.)

DE ANDREA M., O.P., Il razionalismo di P. Pomponazzi	3	1950	46-68
VERDE F.M., O.P., A proposito del «caso Pomponazzi»	16	1963	154-165

Popper (K.R.)

BALDINI M., La dimensione ideologica dell'epistemologia di Karl R. Popper	27	1974	129-154
---	----	------	---------

BALDINI M., Le riflessioni epistemologiche di Karl R. Popper	28	1975	405-446
CASARIN DONADON E., La teoria linguistica di Karl Bühler e sua influenza sulla epistemologia di Karl Popper	40	1987	421-434
D'AMORE B., L'insufficienza dell'epistemologia marxista nella valutazione critica di K. Popper	31	1978	476-479
MASAT LUCCHETTA P., Popper interprete di Wittgenstein	30	1977	300-327

Positivismo logico

GAMBINO R., Positivismo logico e metafisica (Analisi del concetto di metafisica come nonsenso)	16	1963	553-556
RIVERSO E., Aporie e difficoltà del positivismo logico	6	1953	72-84
RIVERSO E., Insufficienza del positivismo logico	7	1954	180-202

Predicazione

SPIAZZI R., O.P., Grandezza e responsabilità della parola	2	1949	477-489
---	---	------	---------

Probabilismo

BERNARDINI SOTO L., Recenti tentativi di rivalutazione del probabilismo cattolico del Seicento	30	1977	197-214
--	----	------	---------

Progresso

BASERGA A., Il valore umano del progresso medico e gli obblighi sociali e morali che ne derivano	18	1965	91-92
BATTAGLIA F., Valori umani e progresso, oggi	18	1965	5-9
CATURELLI A., Decadenza o progresso nella civiltà attuale?	18	1965	24-34
JOLIVET R., L'idea di progresso e il diritto naturale	18	1965	10-18
PRETE B., O.P., Progresso e perfezione dell'uomo secondo la Bibbia	18	1965	125-134
SCIACCA M.F., Mito e verità del progresso	18	1965	35-44

Proprietà privata²⁶

D'AGNESE R., La funzione sociale della proprietà privata	2	1949	103-107
SONELLI A., O.P., Il problema etico della proprietà ieri e oggi (I)	6	1953	425-441
SONELLI A., O.P., Il problema etico della proprietà ieri e oggi	7	1954	152-179

²⁶ Sull'argomento cfr. anche la voce: Sociali (Problemi).

Protestantesimo

- CIPRIANI S., Il primato di Pietro in alcuni recenti atteggiamenti protestanti 9 1956 433-449
 RIVERSO E., Problematica del protestantesimo attuale: la Bibbia (Bultmann, Barth, Cullmann) 14 1961 47-62

Psicanalisi

- DEL VECCHIO D., La psicanalisi o la scienza degli inferi 44 1991 80-81
 MORANDI F., Per una teologia dell'inconscio 36 1983 205-218
 MORANDI F., Ancora sulla teologia dell'inconscio 37 1984 451-462
 VIRCILLO D., Erich Fromm fra psicoanalisi e filosofia 35 1982 147-166

Psicologia

- BOTTANI L., Noia, acedia ed epochè 44 1991 113-191
 CANESTRARI R., Struttura ed esperienza nella psicologia della percezione 10 1957 177-199
 D'AGOSTINO N., Socialità ed evoluzione psicologica 15 1962 301-306
 D'AMORE B., O.P., «Il problema psicologico» in una settimana di studio a Roma 10 1957 130-135
 D'AMORE B., O.P., Il problema psicologico nel pensiero contemporaneo in una settimana scientifico-filosofica all'Università di Bari 11 1958 94-98
 D'AMORE B., O.P., Psicologia sperimentale e psicologia razionale 11 1958 130-134
 D'AMORE B., O.P., Una settimana di studi su «Il problema psicologico» all'Università di Bologna 10 1957 264-267
 FILIASI CARCANO P., La psicologia del nostro tempo e la problematica dell'esistenzialismo 10 1957 305-323
 MARRA B., S.J., Psicologia moderna e teologia morale 46 1993 441-446
 NARCISO E., O.P., Il comportamento dell'alunno secondo la psicologia contemporanea 23 1970 474-484
 PASSERI PIGNONI V., Considerazioni sull'angoscia 12 1959 272-286
 PASSERI PIGNONI V., Psicologia ed estetica 10 1957 226-245
 PETRUZZELLIS N., Psicologia e filosofia 11 1958 213-230
 SOFIA F., O.P., L'abito come «legge del modo» 25 1972 89-104
 SOFIA F., O.P., Verso una definizione dell'abito come costitutivo dell'azione 24 1971 192-213
 VERARDO R., O.P., Nesso e differenziazione tra attività intellettuale e attività volitiva 8 1955 436-461

Religione, esperienza religiosa, filosofia della religione

D'AMORE B., O.P., «Filosofia ed esperienza religiosa» al XV conv. dei filosofi cristiani a Gallarate (I)	13	1960	574-589
D'AMORE B., O.P., «Filosofia ed esperienza religiosa» al XV conv. dei filosofi cristiani a Gallarate (II)	14	1961	63-82
D'AMORE B., O.P., Attività intellettuale e intuizione nell'esperienza religiosa	14	1961	103-119
D'AMORE B., O.P., Filosofia e religione oggi	4	1951	439-456
D'AMORE B., O.P., La religione come storia e futuro dell'uomo	25	1972	50-58
GOFFI T., Tempo libero e pratica religiosa	15	1962	108-116
GUARDINI R., La fenomenologia dell'esperienza religiosa	13	1960	557-563
GUITTON J., La psicologia dell'esperienza religiosa	13	1960	564-567
JACHER W., O.P., Le phénomène de la désacralisation dans le monde contemporain	24	1971	445-453
LAZZARINI R., La religione come valore culturale	13	1960	181-187
LOTZ G.B., S.J., La filosofia dell'esperienza religiosa	13	1960	368-573
MANCINI I., Risposta (agli interventi sulla sua relazione)	21	1968	113
MANCINI I., Proposte per una filosofia della religione (a p. 113 la risposta agli interventi)	21	1968	94-111
MONDIN B., Analisi fenomenologica del concetto di religione	43	1990	241-269
MUÑOZ ALONSO A., Progresso scientifico-tecnico e senso religioso	15	1962	181-192
PITITTO R., Comprensione del 'sacro': Esperienza religiosa e analisi linguistica	36	1983	20-39
PIZZORNI R., O.P., La religione nell'adolescente	8	1955	64-69
SORRENTINO S., Dialettica e religione. A proposito di un recente convegno di filosofia della religione...	29	1976	419-428

Rosmini (A.)

BRUNELLO B., Profilo speculativo di Rosmini	6	1953	272-289
D'AMORE B., O.P., Il congresso internazionale rosminiano di Stresa	8	1955	626-632
FABRO C. - MAZZELLA C., Un inedito elenco preparatorio delle 40 proposizioni rosminiane	42	1989	361-406
GHERARDI L., O.P., Le tre forme-primalità dell'essere nella metafisica di A.Rosmini e T.Campanella	8	1955	595-620
PASSERI PIGNONI V., Il primo convegno dell'Istituto di Studi Superiori «Antonio Rosmini»	9	1956	527-532
PASSERI PIGNONI V., Il secondo convegno dell'Ist.Intern. di Studi Superiori «A.Rosmini»	10	1957	481-487
PASSERI PIGNONI V., Il terzo congresso dell'Istituto di Studi Superiori «Antonio Rosmini»	11	1958	427-437

- PEROTTO A.R., O.P., Rosmini e l'immortalità dell'anima
nel V° libro della Psicologia (I) 12 1959 78-93
- PEROTTO A.R., O.P., Rosmini e l'immortalità dell'anima
nel V° libro della Psicologia (II) 12 1959 183-201
- PISCIONE E., Spunti apologetici nella polemica rosminiana
con Foscolo 42 1989 71-75
- Redazione (La), A ricordo di due centenari 8 1955 541-542
- RIGOBELLO A., La intenzionalità ontologica della conoscenza in A. Rosmini 8 1955 621-625

Rousseau

- GAMBINO R., L'interpretazione psicologica del concetto
di volontà generale in Rousseau 15 1962 149-152

Sacramenti²⁷

- ABATE A., O.P., La potestà ministeriale della Chiesa nel
vincolo coniugale 12 1959 406-433
- BERIZZI A.M., O.P., Il «motu proprio» di Pio papa XII
sulla forma del matrimonio 1 1948 412-419
- DE ROSA G., La SS.Eucaristia nella moderna letteratura
teologica dell'Oriente cristiano 6 1953 40-62
- VERARDO M., O.P., Il certificato prematrimoniale un problema
eugenetico d'attualità 2 1949 389-423

Sartre

- PREZIOSO F.A., Analisi dell'ontologia fenomenologica di
Sartre 30 1977 78-91
- PREZIOSO F.A., Il problema dell'«esistenza d'altri» in Sartre 35 1982 67-91
- PREZIOSO F.A., Immagine, coscienza ed io in Sartre 29 1976 206-217
- SIENA R., Considerazioni su Schopenhauer e Sartre 34 1981 356-361
- SIENA R., Teandrisimo e romanticismo nella filosofia di
Sartre 46 1993 447-453
- VIRCILLO D., Esistenzialismo ateo e umanesimo totalitario in Sartre 24 1971 276-341

²⁷ Sull'argomento cfr. anche la voce: Liturgia.

Savonarola

ELIA R., O.P., La politica del Savonarola	5	1952	257-276
ELIA R., Precisazioni sulla figura del Savonarola	17	1964	545-550
SCALTRITI G., O.P., Documenti e indirizzi per la causa di Girolamo Savonarola	1	1948	278

Scetticismo

BOTTANI L., Di due diverse filosofie scettiche	45	1992	83-92
PETRUZZELLIS N., Metamorfosi dello scetticismo	38	1985	413-425

Schelling

PETRUZZELLIS N., Il significato dell'estetica schellinghiana	24	1971	270-275
--	----	------	---------

Schopenhauer

SIENA R., «Teologia» e problematismo nel pensiero di Schopenhauer	49	1996	85-97
SIENA R., Classicismo e romanticismo nella filosofia di Schopenhauer	40	1987	443-452
SIENA R., Considerazioni su Schopenhauer e Sartre	34	1981	356-361

Sciacca (M.F.)

ARCOLEO S., «Studi sulla filosofia antica» (di M.F. Sciacca)	25	1972	472-482
BRUNELLO B., La filosofia dell'integralità di Michele Fe- derico Sciacca	12	1959	556-572
CALA-ULLOA G., O.P., L'esistenza di Dio nella filosofia del prof. Sciacca	3	1950	454-461
MICHELETTI G., Lo spiritualismo dello Sciacca	16	1963	453-458
OTTONELLO P.P., L'atteggiamento di M.F. Sciacca nei con- fronti dell'esistenzialismo	16	1963	517-537
OTTONELLO P.P., Libertà e tempo nella «Metafisica mo- rale» di M.F. Sciacca	19	1966	364-373
RIGOBELLO A., Le «Opere complete» di Michele Federico Sciacca	11	1958	424-427
SOFIA F., Itinerari dell'uomo in M.F. Sciacca. Dall'antro- pologia all'antropofania	47	1994	87-92
VIRCILLO D., Educazione e cultura nel pensiero di M.F. Sciacca	24	1971	65-83
VIRCILLO D., I fondamenti di una filosofia della cultura di M.F. Sciacca	23	1970	165-182
VOLPATI F.M., Note sull'ontologia di M.F. Sciacca	28	1975	447-479

Scienza (I problemi della)²⁸

ANTISERI D., Oggettività della scienza, non neutralità degli scienziati e responsabilità della società civile nei confronti delle istituzioni scientifiche	30	1977	166-188
BANNA P., L'unità della scienza	23	1970	469-473
BONIOLO G., Riflessioni sulla storia della scienza	37	1984	217-223
D'AMORE B., O.P., «Il problema della scienza» al IX convegno di Gallarate (I)	7	1954	53-72
D'AMORE B., O.P., «Il problema della scienza» al IX convegno di Gallarate (II)	7	1954	314-335
DA VIA G., Orientamenti della scienza. La materia e l'atomismo	12	1959	360-364
DEL RE G., Discorso scientifico e filosofia della natura	46	1993	407-439
DEL RE G., La crisi dei fondamenti della scienza. Un recupero dell'ilemorfismo?	44	1991	51-55
DEL VECCHIO D., A proposito dello «spazio vuoto»	37	1984	334-337
FRANCONI R., O.P., Il problema dello spazio e del tempo nella scienza moderna	19	1966	360-363
GIACON C., S.J., Il problema della scienza	6	1953	297-304
GRADI R., La scienza come problema	7	1954	45-52
GUZZO A., Il problema della scienza	6	1953	290-297
MANNO A.G., Complessità e finalismo nella scienza attuale	47	1994	51-84
MANNO A.G., Nuove frontiere della scienza	49	1996	351-366
PAVESE R., I rapporti di anima e corpo nel quadro della scienza moderna	20	1967	164-176
PETRUZZELLIS N., Discorrendo di metafisica, di teilhardismo e di scientismo	31	1978	227-229
ZAPPONE G., Criticità, scienza e dialogo	23	1970	217-223

Scienza e filosofia

CRISCI A.U., Scienza e filosofia. In che senso si può parlare d'un loro «oggetto»	31	1978	218-226
D'AMORE B., O.P., «Poteri e limiti della scienza, significato e compito della filosofia oggi»	19	1966	508-511
D'AMORE B., O.P., Il problema dei rapporti tra scienza e filosofia	1	1948	35-48
D'AMORE B., O.P., La filosofia e i problemi delle scienze	7	1954	280-288
D'AMORE B., O.P., Motivi per la difesa d'una più stretta unione tra scienza e filosofia (I)	2	1949	203-218
D'AMORE B., O.P., Motivi per la difesa d'una più stretta unione tra scienza e filosofia (II)	2	1949	424-450

²⁸ Sull'argomento cfr. anche le voci: Cibernetica, Scienza e filosofia, Tecnica.

D'AMORE B., Scienza e filosofia nei contemporanei neoscolastici	1	1948	167-185
GAMBINO R., La filosofia di fronte alle scienze	15	1962	269-276
PAVESE R., Filosofia e scienza	19	1966	208-216
PIEMONTESE F., Scienza e filosofia	19	1966	34-41
RIVERSO E., La filosofia della scienza e i limiti dello scien- tismo	12	1959	287-323

Scoto (Duns)

CIAPPI L., O.P., Duns Scoto e Ambrogio Caterino O.P. difensori dell'Immacolata alla luce del Magistero	19	1966	449-456
MASSON R., O.P., Breve cronaca degli incontri scotisti di Oxford e di Edimburgh	19	1966	491-497
PEROTTO A.L., O.P., Contemporaneità di Scoto	19	1966	464-490
PREZIOSO F.A., Critica di alcune teorie filosofiche di S. Bonaventura e di San Tommaso nell'« <i>Ordinatio</i> » di Duns Scoto	27	1974	473-480
SOLERI G., Studi scotisti di gnoseologia e di teodicea (I)	9	1956	70-83
SOLERI G., Studi scotisti di gnoseologia e di teodicea (II)	9	1956	205-221
TODISCO O., O.F.M.Cv., G.D. Scoto e il rifiuto della pro- va del movimento come via all'esistenza di Dio	19	1966	457-463
TODISCO O., O.F.M.Cv., L'essere come esistenza nell'asce- sa a Dio di G. Duns Scoto	20	1967	444-462
TODISCO O., O.F.M.Cv., L'essere come essenza nell'asce- sa a Dio di G. Duns Scoto	23	1970	41-54
ZAPPONE D.G., O.P., Nel VII centenario della nascita di Giovanni Duns Scoto	19	1966	444-448

Scuola, educazione, formazione²⁹

BALDO I.F., I manuali di storia della filosofia e la riforma della scuola secondaria italiana	42	1989	56-64
D'AMORE B., O.P., «L'educazione estetica» al V° conve- gno di Scholè	11	1958	329-336
D'AMORE B., O.P., «L'educazione sociale» al VII conve- gno di Scholè	15	1962	134-148
DEL VECCHIO D., A proposito dei nuovi programmi per la scuola elementare	40	1987	460-463
IERSAVI V., O.P., La perfezione scientifica dei figli	5	1952	79-90
MANNO A. G., L'insegnamento della logica nell'insegna- mento delle scuole medie superiori?	45	1992	445-449
MARINELLI L., Uno sguardo alla crisi dei seminari latini e orientali	21	1968	479-486

²⁹ Sull'argomento cfr. anche le voci: Insegnamento, Pedagogia.

MASTROSERIO D., O.P., Suggerimenti concreti per il riordinamento degli studi dei candidati al sacerdozio nella prospettiva del Vaticano II	20	1967	322-333
MONDINI R., Il problema delle attitudini e la questione del latino nelle scuole	12	1959	604-612
NARCISO E., O.P., La logistica e la psicologia nell'apprendimento matematico	23	1970	117-125
PASSERI PIGNONI V., Educazione ed educazione tecnica	14	1961	158-173
RIZZACASA A., La cultura religiosa nel rinnovamento della scuola	30	1977	189-196
SERRA A., Verifica pedagogica delle istanze scientifiche in educazione	30	1977	215-221
TOVINI L., O.P., La preparazione dottrinale in relazione alla formazione religiosa degli studenti	17	1964	61-67
VACCA F., Autorità e libertà nella scuola nuova	14	1961	321-332
VALENZIANO C., Nota sugli studi filosofici per una formazione teoretica	21	1968	222-224

Secolarizzazione

PENZO G., La problematica del sacro dopo la morte di Dio in F.Gogarten... (Riflessioni sulla secolarizzazione)	38	1985	3-14
--	----	------	------

Sessualità

CAVADI A., «La sessualità nella Bibbia e nel tempo presente». Note in margine ad un documento delle chiese valdesi e metodiste d'Italia	39	1986	213-223
CAVADI A., Sessualità oggi: per una riflessione critica	38	1985	207-217

Severino (E.)

BOCCANEGRA A., O.P., Tratti oscuri nel «Sentiero del giorno» (Nota sul neoparmenidismo di Emanuele Severino)	20	1967	504-510
CRISCI A.U., Filosofia della liberazione e morte del tempo (a proposito di un libro di E. Severino)	32	1979	344-359
MANGIAGALLI M., «Facta sunt, mutantur enim». «Il paricidio mancato» di E. Severino	40	1987	453-460
SCILIRONI C., Necessità del significato e destino del linguaggio in E. Severino	37	1984	415-432
SCILIRONI C., Possibilità e fondamento della fede: K. Barth ed E. Severino (I)	34	1981	339-353

SCILIRONI C., Possibilità e fondamento della fede: K. Barth ed E. Severino (II)	34	1981	456-481
SPERDUTO D., L'eternità dell'essere nel pensiero di E. Severino	47	1994	173-210
SPERDUTO D., Nichilismo e verità dell'essere in E. Severino	48	1995	351-353

Sociali (Problemi)³⁰

BOCCADAMO G., Il problema dell'assistenza. Dalla matrice religiosa all'impegno laico. Note sulla situazione attuale degli studi	41	1988	447-451
BOTTANI L., Mondo sociale e mimesi della natura umana. La violenza in R. Girard tra imitazione e resistenza	43	1990	197-206
BRUNELLO B., L'origine del proletariato	12	1959	94-101
CIAPPI L., O.P., La solidarietà: legge di natura e di grazia (I)	5	1952	121-140
CIAPPI L., O.P., La solidarietà: legge di natura e di grazia (II)	5	1952	225-241
CIARAVOLO P., Ragione e socialità	24	1971	477-482
DEL VECCHIO D., Annotazioni sul conflitto individuo-società	33	1980	92-94
DI NARDI G., I presupposti economici della legislazione sociale	5	1952	53-61
GEMMELLARO G., S.D.B., Il sindacato nel pensiero cattolico	4	1951	457-477
IANNARONE R.M., O.P., I problemi della popolazione (XXVI Settimana Soc. dei Cattolici Italiani)	6	1953	469-484
LASORSA G., Salari, efficienza e piena occupazione	4	1951	378-387
MAILLOUX., O.P., Criminalité et violence	25	1972	34-49
NARCISO E., O.P., La funzione della contestazione	23	1970	455-459
PEROTTO A., O.P. (a c.), Bollettino di filosofia sociale	13	1960	284-304
PEROTTO A., O.P. (a c.), Bollettino di filosofia sociale	13	1960	464-470
PEROTTO A., O.P. (a c.), Bollettino di filosofia sociale	14	1961	86-99
PEROTTO A., O.P., (a c.), Bollettino di filosofia sociale	16	1963	603-628
PETRUZZELLIS N., L'essere sociale nelle diverse prospettive di G. Lukács e di Giovanni Paolo II	35	1982	5-22
PIZZORNI R. (M.), O.P., Sul diritto alla resistenza	14	1961	333-340
SAVAGNONE G., Intellettuali e violenza nel sindacalismo rivoluzionario di G. Sorel	33	1980	366-373
SONELLI G., O.P., La XXIII Settimana sociale dei cattolici italiani	2	1949	581-584
TODISCO O., Dalla contestazione alla violenza terroristica. Considerazioni filosofiche	35	1982	23-53

³⁰ Sull'argomento cfr. anche le voci: Autorità, Democrazia, Lavoro, Politica, Stato.

Sociologia

- BATTAGLIA F., Sociologia e filosofia 18 1965 179-185
- BUCCA G., La sociologia della conoscenza tra «razionalismo critico» e «teoria critica della società» 28 1975 157-188
- D'AMORE B., O.P., «Sociologia e filosofia» al XIX convegno di studi filosofici di Gallarate 18 1965 186-200
- IANNARONE R.M., O.P., La sociologia religiosa in Italia al I° convegno di studi di Milano 8 1955 81-87
- MARINELLI L., Note di sociologia della musica 25 1972 235-241
- POLI C., O.P., «Opera omnia Giuseppe Toniolo». «L'odierno problema sociologico» 1 1948 421-427
- POLI C., O.P., Congressi internazionali di sociologi in Italia 12 1959 613-616

Spinoza

- CALEO M., Luoghi e momenti deboli nella logica di Spinoza 44 1991 265-295
- NICOLOSI S., La priorità ontologica e gnoseologica dell'esistenza di Dio nella filosofia di Spinoza 43 1990 121-143
- SIENA R., Giuseppe Rensi e la lettura antimetafisica della teologia di Spinoza 47 1994 469-476
- SIENA R., L'uno e i molti nella filosofia di Spinoza 46 1993 215-222
- SIENA R., Sull'antropologia e l'etica di Spinoza 39 1986 337-343
- SIENA R., Sull'impersonalismo teologico di Spinoza 37 1984 79-85

Spiritualità, spiritualismo³¹

- BORRELLI L., O.C.D., La spiritualità cristiana. A proposito di un'opera recente 39 1986 467-472
- CAVADI A., Rifare la spiritualità cattolica? 43 1990 161-180
- CLANISI G., Un richiamo all'interiorità che non va dimenticato 21 1968 487-499
- FERRARI P., Augusto Guzzo e lo spiritualismo. Negazione di una posizione 42 1989 42-55
- GIARDINI F., La grande gioia e i tanti dolori dei cristiani. Studio biblico-teologico 49 1996 129-156
- GIARDINI F., O.P., Dalla nostalgia di patria alla nostalgia del paradiso 47 1994 147-171
- GIARDINI F., O.P., Spiritualità escatologica e carità verso il prossimo 50 1997 3-40
- GIARDINI F., Unione con Cristo e nostalgia del paradiso 48 1995 299-337

³¹ Sull'argomento cfr. anche la voce: Mistica.

GRADI R., Motivi dello spiritualismo cristiano	6	1953	226-231
MANGINI L., La grazia nella dottrina spirituale di Luigi Chardon (I)	6	1953	102-106
MANGINI L., La grazia nella dottrina spirituale di Luigi Chardon (II)	6	1953	442-455
MANGINI L., La grazia nella dottrina spirituale di Luigi Chardon (III)	7	1954	72-84
MANGINI L., La grazia nella dottrina spirituale di Luigi Chardon (IV)	7	1954	388-402

Stato

FERRARI V., O.P., La Chiesa e la sfera di competenza propria dello Stato	12	1959	466-472
SANTO-PASSARELLI F., Stato e sindacato	4	1951	44-52
STEIN E., Stato e religione	38	1985	202-206
VIRTUOSO R., Autorità e libertà nello Stato di diritto	17	1964	409-414

Stein (E.)

ALES BELLO A., A proposito della «philosophia perennis». Tommaso d'Aquino e Edmund Husserl nell'interpretazione di E. Stein	27	1974	441-451
PISCIONE E., Stato, eticità e religione in Edith Stein	38	1985	199-202
SILVESTRELLI A., Edith Stein. Dall'ateismo alla contemporaneità. Appunti da alcune pubblicazioni tedesche	28	1975	487-493

Storia, storicismo, storiografia

BATTAGLIA F., Il problema della storia	5	1952	310-314
CAMPOREALE I., O.P., Storia, rivelazione e teologia	17	1964	44-47
COLONNELLO P., Lo «storicismo esistenziale», oggi	46	1993	455-462
COTTA S., Tradizione e rivoluzione (XXVII convegno di Gallarate)	25	1972	456-457
D'AMORE B., O.P., «La storiografia nel mondo italiano ed in quello tedesco» al IV convegno internazionale di studi italo-tedeschi di Merano	16	1963	468-485
D'AMORE B., O.P., Tradizione e rivoluzione	25	1972	389-418
DEL NOCE A., Tradizione e rivoluzione (XXVII convegno di Gallarate)	25	1972	452-456
DEL VECCHIO D., La storia e i processi al passato	45	1992	449-450
FABRO C., C.P.S., Sui presupposti del problema della storia	5	1952	381-387
GRADI R., Il sapere storico e la libertà	9	1956	171-177

PADOVANI U., Il problema della storia	5	1952	306-310
PALOMBA G., Due sillogismi che sconvertirono il mondo (Rivoluzione Francese e Rivoluzione Russa)	14	1961	174-181
PESCECHERA V., Note sull'accelerazione della storia	28	1975	80-85
PRINI P., Tradizione e rivoluzione (XXVII convegno di Gallarate)	25	1972	458-461
RIGOBELLO A., Fondazione non storicistica della «contem- poraneità» della storia	9	1956	462-468
ROSSETTI E., Il problema della storia all'VIII° convegno dei filosofi cristiani a Gallarate	6	1953	85-96
SALERNO L., O.P., Riflessioni e prospettive sul senso della storia e sul problema della rivoluzione	23	1970	402-437
SORGE V., Identità dello storicismo	46	1993	94-99
TODISCO O., O.F.M.Cv., Lo storicismo personalista pun- to d'arrivo del pensiero contemporaneo	24	1971	96-104
VERDE F.M., O.P., La categoria della storia in relazione alla telogia come scienza	17	1964	32-43
WALZ A., O.P., Riflessioni sulla storia	16	1963	63-96

Storia della filosofia

CARDOLETTI P., S.J., Il ruolo dell'insegnamento della sto- ria della filosofia contemporanea nel quadro della for- mazione filosofica integrale	21	1968	247-249
GRADI R., La filosofia e la sua storia	8	1955	360-368
VERARDO R., O.P., La scuola filosofica domenicana	8	1955	174-187
VERDE F.M., O.P., Filosofia e storia della filosofia	12	1959	573-592
VERDE F.M., O.P., Un dibattito intorno a «Filosofia e storia della filosofia»	13	1960	406-426

Strutturalismo

DEL VECCHIO D., Aporie dello strutturalismo	31	1978	93-97
TODISCO O., O.F.M.Cv., Lo strutturalismo. Istanze uma- nistiche e orientamenti della filosofia	25	1972	169-209

Tecnica, tecnicismo³²

DI ROVASENDA E., O.P., I valori della tecnica	13	1960	161-180
PAGGIARO L., C'è progresso nella tecnologia contempora- nea?	23	1970	465-468
PAVESE R., Valori umani e progresso tecnico, oggi	18	1965	100-104

³² Sull'argomento cfr. anche le voci: Cibernetica, Scienza.

POZZO G.M., Il tecnicismo e le sue aporie	23	1970	460-464
QUATTROCCHI P., Riandando alle giornate di Varna su la «scienza, la tecnica e l'uomo»	28	1975	49-62
TONINI V., Il problema umano nell'automazione	18	1965	95-99

Tempo

D'AMORE B., O.P., «Tempo ed eternità» al XX convegno di studi filosofici di Gallarate	19	1966	317-337
D'AMORE B., O.P., Riflessioni sul tempo	19	1966	42-53
DEL VECCHIO D., Il tempo e le sue relatività	36	1983	82-84
MOLINARIO F., Temporalità e alienazione al XV colloquio internazionale sulla demitizzazione	28	1975	480-486

Teologia (in genere)

ALSZEGHY Z., S.J., Teologia e sistema	35	1982	271-282
BEDNARSKI F.A., O.P., Le premesse empiriche nell'argo- mentazione teologica dell'età normativa	30	1977	397-418
BOCCANEGRA A., O.P., Rapporti tra filosofia e teologia	21	1968	143-205
BROWNE M., O.P., Il metodo della teologia	7	1954	5-16
CATALDO B.G., O.P., Il problema del linguaggio teologi- co dalle origini ad oggi. Contenuto e significato di un libro	24	1971	483-489
CAVADI A., Teologia oggi, teologia domani. Note in mar- gine ad alcune «interviste»	37	1984	321-329
CENACCHI G., Filosofia e teologia sul rinnovamento degli studi ecclesiastici	21	1968	255-256
CIAPPI L., O.P., Vangelo e teologia. Rivelazione e scienza di Dio	9	1956	5-18
CONGAR Y.M.J., O.P., Théologie de la catholicité	20	1967	285-293
CONTRI S., A proposito di teologia delle realtà terrestri	23	1970	89-94
GILLON L.B., O.P., Teologia «essenzialista» e teologia «esistenzialista»	17	1964	169-185
GRION A., O.P., La «fruizione» nella storia della teologia (I)	17	1964	186-216
GRION A., O.P., La «fruizione» nella storia della teologia (II)	17	1964	337-350
MANGIAGALLI M., Teologia come scienza critica?	44	1991	317-329
MOLINARIO F., La dimensione antropologica della teolo- gia al IV congresso dei teologi italiani	24	1971	175-191
MOLINARIO F., Per un rinnovamento del metodo teolo- gico	23	1970	352-357
MONDIN B., Attualità della teologia della speranza	36	1983	385-404
MONDIN B., Il linguaggio teologico espressione del miste- ro rivelato nel linguaggio umano	46	1993	241-262

- MONDIN B., Il metodo dell'analisi sociale nella teologia della liberazione 39 1986 399-417
- MONDIN B., Teologia della liberazione 38 1985 257-278
- POSSENTI V., Il metodo della «teologia della liberazione» e le scienze sociali 41 1988 405-427
- PRETE B., O.P., Indagine esegetica e teologia sistematica 17 1964 68-89
- ROSSI L., S.J., Ricerca filosofica e pensiero teologico. Rilevi su un libro recente 37 1984 331-334
- SALERNO L., O.P., Filosofia e teologia, filosofia della religione e filosofia cristiana 21 1968 206-218
- SALERNO L., O.P., Il concetto di relazione e la soluz. dei problemi di fondo della teologia 23 1970 249-279
- SALERNO L., O.P., Osservazioni sullo sviluppo della teologia e del dogma 25 1972 59-88
- SCIAMANNINI R., O.F.M.Cv., Teologia e filosofia, errori di ieri e pericoli di oggi 21 1968 257-263
- SORRENTINO S., Esperienza, rivelazione, simbolo. Discussione intorno alla ragione teologica 43 1990 181-196

Tolleranza

- WOS J.W., Paulus Wladimiri e le origini dell'idea di tolleranza in Polonia 25 1972 430-451

Tommaso d'Aquino (s.), tomismo, neotomismo

- (Direzione), (Presentazione dei saggi su S. Tommaso d'Aq. nel VII centenario) 27 1974 259-260
- AA.VV., Confronti tra S. Tommaso e S. Bonaventura 27 1974 458-472
- ALES BELLO A., A proposito della «philosophia perennis». Tommaso d'Aquino e E. Husserl nell'interpretazione di Edith Stein 27 1974 441-451
- ALFANO G., Il tomismo nel pensiero di Mariano F. Cordovani O.P. 41 1988 71-91
- BARZAGHI G., O.P., Analogia, ordine e il fondamento della sintesi tomista 40 1987 65-97
- BARZAGHI G., O.P., Filosofia e sapienza nel pensiero del P. Santiago Ramirez O.P. (1891-1967) 39 1986 75-105
- BATAILLON L.J., O.P., Iacopo da Varazze e Tommaso d'Aquino 32 1979 22-29
- BEDNARSKI F.W., O.P., L'educazione dei giovani nel pensiero di S. Tommaso 20 1967 80-104
- BEDNARSKI F.W., O.P., La pedagogia di S. Tommaso d'Aq. e i postulati della didattica moderna 23 1970 70-81
- BERTUZZI G., O.P., L'estetica e l'arte in S. Tommaso 39 1986 106-117

BERTUZZI G., O.P., L'interpretazione di Werner Jaeger dell'umanesimo e della teologia di S. Tommaso	41	1988	299-311
BOCCANEGRA A., O.P., Ciò che oggi è vivo nella concezione tomistica dell'uomo (conclusioni redatte da A. Boccanegra O.P.)	22	1969	583-590
BOCCANEGRA A., O.P., L'uomo in quanto persona centro della metafisica tomistica	22	1969	410-513
BOGLIOLO L., Aspetti del platonismo tomista	6	1953	153-178
BOURGEOIS D., O.P., «Inchoatio vitae aeternae». La dimension eschatologique de la vertu théologique de foi chez Saint Thomas d'Aquin	27	1974	272-314
BRUNELLO B., Tomismo e pluralismo culturale	19	1966	102-105
CALA-ULLOA G., O.P., Il concetto della pedagogia alla luce dell'aristotelismo tomistico	3	1950	28-45
CALA-ULLOA G., O.P., Il motivo tomistico dell'Incarnazione e la critica del P. Delft	9	1956	450-461
CALA-ULLOA G., O.P., L'«uomo» in un recente discorso di Pio XII e nel pensiero di S. Tommaso	6	1953	361-383
CAMBARERI R., O.P., Origine del male morale e dinamismo psichico in S. Tommaso	21	1968	458-467
CAMPOREALE I., O.P., La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso	12	1959	237-271
CAPARELLO A., Questioni esegetiche e problemi di confronto nel I libro dell'«Expositio» al «De anima» di Aristotele: Temistio, Sigieri di Brabante, Tommaso d'Aquino	34	1981	160-174
CARLESÌ T., O.P., La tentazione nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino (I)	10	1957	23-51
CARLESÌ T., O.P., La tentazione nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino (II)	10	1957	200-225
CARLESÌ T., O.P., La tentazione nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino (III)	10	1957	461-480
CENTI T. (S.), O.P., S. Thomae Aq., Summa Theologiae, 5 vv. (Torino - Roma 1948)	2	1949	309-310
CENTI T.S., O.P., Il simbolismo dei numeri nella sintesi tomista	19	1966	416-430
CENTI T.S., O.P., Il trattato «De Deo» nella sintesi tomistica dopo il Vaticano II	21	1968	377-387
CENTI T.S., O.P., L'autocoscienza immediata nel pensiero di S. Tommaso	3	1950	220-242
CENTI T.S., O.P., La teologia di S. Tommaso nell'arte del Beato Angelico	8	1955	143-157
CENTI T.S., O.P., Valore del trattato tomistico delle passioni	14	1961	395-410
CIAPPI L., O.P., Il P.M. Cordovani teologo e religioso	8	1955	253-259
CIAPPI L., O.P., S.S. Pio XII e S. Tommaso d'Aquino	8	1955	124-142
COLOSIO I., O.P., La prima edizione americana della Summa Theologica	1	1948	99-105

COMPOSTA D., Il fondamento antropologico della morale e del diritto secondo S. Tommaso	36	1983	259-288
CONSOLI S., Le fonti per una morale teologica nel pensiero di Daniele Concina O.P.	36	1983	40-59
COSTANTINI C., L'arte sacra nel pensiero del P.M. Cordovani	8	1955	261-265
CRESCHINI A., L'oggetto della metafisica tomista	16	1963	130-143
D'AMORE B., Cultura e civiltà cristiana in una visuale tomistica	34	1981	150-159
D'AMORE B., Il problema dell'essere e del dover essere nel pensiero di S. Tommaso	27	1974	360-378
D'AMORE B., O.P., Il problema del fondamento nella metafisica di S. Tommaso	26	1973	463-469
D'AMORE B., S.Tommaso d'Aq. nel suo VII centenario. Un congresso internazionale...	25	1972	354-356
DAFFARA M., O.P., La quarta via di S. Tommaso	5	1952	5-30
DAFFARA M., O.P., La teologia come scienza nella Somma Teologica di S. Tommaso	1	1948	12-22
DE ANDREA M., O.P., Astrazione e conoscenza razionale della realtà concreta nella noetica aristotelico-tomistica (I)	9	1956	19-32
DE ANDREA M., O.P., Astrazione e conoscenza razionale della realtà concreta nella noetica aristotelico-tomistica (II)	9	1956	178-190
DE ANDREA S., O.P., In memoria di un grande tomista (P.Gallo M.Manser O.P.)	3	1950	366-372
DE ANDREA S., O.P., Le «tertia via» e le sue difficoltà	2	1949	18-45
DE ANDREA S., O.P., Note alle «Annotazioni alla tertia via»	3	1950	293-296
DE ANDREA S., O.P., La critica tomistica della realtà	1	1948	205-225
DE ROSA G., Le prove tomistiche della esistenza di Dio e la critica del prof.C.Ottaviano	3	1950	461-478
DI FAZIO E. - Piscione E., Un neotomista siciliano: il cardinale G. Francica Nava	34	1981	203-212
FABRO C., Kierkegaard e S. Tommaso	9	1956	292-308
FABRO C., Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso d'Aquino	26	1973	265-278
FABRO C., Per una storia del tomismo	4	1951	27-43
FAY T.A., The problem of intellectual intuition in the metaphysics of Thomas Aq.	27	1974	352-359
FERNANDEZ A., O.P., Il pensiero di S. Tommaso nell'epoca post-conciliare	19	1966	385-398
FERRARI V., O.P., L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate (I)	6	1953	63-71
FERRARI V., O.P., L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate (II)	6	1953	197-206

FERRARI V., O.P., L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate (III)	6	1953	408-424
FIorentino F., Gli oggetti e i metodi delle scienze secondo S.Tommaso	49	1996	245-252
FIorentino F., Osservazioni sul commento di S.T. al «De coelo» di Aristotele	27	1974	429-440
GALIMBERTI A., La realtà della storia e San Tommaso	30	1977	24-42
GHERARDI L., O.P., Eminenzialità del «debitum» della virtù di patriottismo	8	1955	188-203
GHERARDI L., O.P., Il patriottismo nel pensiero di S. Tommaso (I)	4	1951	203-229
GHERARDI L., O.P., Il patriottismo nel pensiero di S. Tommaso (II)	5	1952	141-165
GHERARDINI B., Tematiche ecclesiologico-tomistiche	35	1982	327-344
GHINI G.M., S.Tommaso genio morale	1	1948	23-34
GIGANTE M., Neotomismo a Salerno: l'ambiente culturale in cui visse ed operò Pasquale Naddeo	48	1995	87-103
GILLON L.B., O.P., La morale di S.Tommaso e il personalismo	5	1952	217-224
GIORGINI C., Ente ed essenza in un saggio giovanile di Tommaso d'Aquino	50	1997	129-146
GIOVANNI PAOLO II, Apertura e universalismo della filosofia di S. Tommaso (il papa sul centenario dell'Enciclica «Aeterni Patris»)	32	1979	385-395
GIULIANI S., O.P., La vera prova ontologica dell'esistenza di Dio	2	1949	177-202
GIULIANI S., O.P., Perché cinque le «vie» di S. Tommaso?	1	1948	153-166
GIULIANI S., O.P., Risposta ad una critica	3	1950	304-309
GRASSI J.G., International unity and religion according to St. Thomas Aquinas	27	1974	452-457
GRION A., O.P., La «fruizione» nella dottrina di S. Tommaso	17	1964	457-490
GUÉRARD DES LAURIERS M.L., O.P., Il IV congresso internazionale tomistico	10	1957	372-379
HUDECEK M.M., O.P., L'inconscio nella dottrina di S. Tommaso	10	1957	5-22
IERVASI V.M., O.P., L'azione materia propria del diritto secondo l'Aquinate	4	1951	63-69
KALINOWSKI G., La pluralité des philosophies et l'actualité de St.Th. d'Aq. (cfr. anche ivi p. 553).	20	1967	155-163
KUNICIC G., O.P., La moralità della guerra secondo San Tommaso	13	1960	503-527
KUNICIC G., O.P., Principi pedagogici di S. Tommaso	8	1955	316-336
LIPPI A., C.P., La problematica della morte nella filosofia di S. Tommaso	18	1965	285-307
LIPPI A., C.P., La soluzione tomista di un problema esistenziale: la morte	19	1966	184-207

- LIPPI A., C.P., Pluralismo culturale, tomismo e filosofia come scienza 19 1966 347-348
- LIVI F., Lullo e S. Tommaso. Qualche osservazione sulla «Declaratio Raimundi»... 29 1976 82-91
- LUMBRERAS P., O.P., Sfondo psicologico della morale di S. Tommaso 10 1957 405-418
- MANGIERI G.A., O.P., Presupposti di un'educazione nel pensiero di San Tommaso 4 1951 309-324
- MANNA S., O.P., Rileggendo il «Contra errores Graecorum» 27 1974 415-428
- MASCARUCCI P., O.P. Le edizioni della Somma Teologica e l'edizione leonina 1 1948 259-271
- MASTROSERIO D., O.P., Appunti tomistici sulla vocazione sacerdotale di Cristo 15 1962 257-268
- MASTROSERIO D.M., O.P., Cristo sacerdote in quanto uomo (la dottrina dell'Angelico) 14 1961 247-260
- MASTROSERIO D.M., O.P., La natura del sacerdozio di Cristo nel pensiero dei tomisti 16 1963 337-372
- MATTARELLA N., Il P.M. Cordovani maestro di vita e difensore della libertà 8 1955 259-261
- MC NICHOLL A., O.P., Il tomista e i filosofi contemporanei 17 1964 99-109
- MC NICHOLL A., O.P., La conoscenza umana oggi e il pensiero tomista 34 1981 37-86
- MICHELETTI G., Armando Carlini interprete di S. Tommaso 25 1972 346-349
- MIELE M., Due nuove serie di volumi per celebrare il centenario tomistico 27 1974 481-484
- MONDIN B., Che cosa farebbe S. Tommaso di fronte a Marx? 31 1978 469-475
- MONDIN B., Il pensiero cristologico di San Tommaso 44 1991 241-263
- MONDIN B., Il ruolo della filosofia in teologia secondo S. Tommaso e secondo le nuove teologie 35 1982 283-326
- MONDIN B., L'attualità della filosofia di S. Tommaso 21 1968 68-82
- MONDIN B., L'ermeneutica filosofica e teologica di S. Tommaso d'Aquino 48 1995 377-400
- MONDIN B., Originalità del pensiero filosofico di S. Tommaso 47 1994 129-146
- MONDIN B., S.X., Un tentativo di sintesi fra filosofia classica e filosofia esistenzialista (J. Wild...) 14 1961 345-352
- MONGILLO D., O.P., La fondazione dell'agire nel Prologo della I-II 27 1974 261-271
- MONGILLO D., O.P., La religione e le virtù soprannaturali (saggio sul pensiero di S. Tommaso) 15 1962 348-397
- MONTINI P., La libertà umana in S. Bonaventura e in S. Tommaso 50 1997 445-466
- MURARO G., O.P., Povertà e perfezione. La funzione liberatrice della povertà religiosa secondo S.T. 34 1981 257-309

NARCISO E.I., Il tesario filosofico di G. Roselli e il Collegio S. Tommaso a Napoli	34	1981	183-202
NARCISO I., O.P., Alle fonti del neotomismo	13	1960	124-147
NARCISO I., O.P., I «tesari» domenicani del 1751 e l'inizio del neotomismo	15	1962	277-301
NARCISO I., O.P., Il movimento neotomista	14	1961	441-458
NARCISO I., O.P., Il neotomismo	14	1961	31-46
NARCISO I., O.P., La concezione dell'essere nella filosofia razionalistica e nel neotomismo	15	1962	86-107
NARCISO I., O.P., La dialettica del conoscere nel tomismo	15	1962	419-447
NARCISO I., O.P., Primi sviluppi del tomismo a Napoli	9	1956	54-69
NARCISO I.E., O.P., La manualistica domenicana	17	1964	120-128
NARCISO I.E., O.P., Neotomismo e scolastica eclettica (In margina ad una polemica)	16	1963	417-453
NARCISO O.P., Analisi e sintesi in Kant e in S. Tommaso	11	1958	287-302
NARDONE M., Sul problema del «desiderium naturale videndi Deum» nell'ottica tomista della partecipazione secondo la prospettiva di Cornelio Fabro	50	1997	173-240
PADOVANI U., La decadenza della Scolastica come allontanamento dal tomismo	1	1948	226-231
PAOLO VI, L'Église Catholique et Saint Thomas d'Aquin	19	1966	133-136
PATFOORT A., O.P., La concezione della teologia secondo S. Tommaso	35	1982	259-270
PERINI G., C.M., «Tomismo, pluralismo culturale e concilio Vaticano II»: riflessioni su una discussione	20	1967	177-222
PERRAULT A., O.P., Psicologia tomista e psicologia contemporanea	17	1964	110-119
PICCARI P., La prima scuola tomistica. Erveo di Nedellec e l'epistemologia teologica	50	1997	147-162
PISCIONE E., Bernardo di Chiarav. e T. d'Aq. di fronte al probl. dell'amore: due posiz. antitetiche o complementari?	36	1983	405-414
PIZZUTI G.M., Per una interpretazione storicizzata di T. d'Aq. Senso e limiti di una prospettiva	29	1976	429-464
PREZIOSO F.A., Critica di alcune teorie filosofiche di S. Bonaventura e di S. Tommaso nell'«Ordinatio» di Duns Scoto	27	1974	473-480
REDIGONDA A., Una nuova vita di S. Tommaso	1	1948	278-279
RIGOBELLO A., Orizzonte fenomenologico e problema metafisico in S. Tommaso	34	1981	19-36
RIVETTI BARBÒ F., La via «dal divenire» per provare l'esistenza di Dio. Riformulazione, formalizzazione, rilievi metodologici	32	1979	396-419
ROSA R., S.Tommaso e Marsilio Ficino. Un contributo per la storia delle fonti della «Theologia platonica de immortalitate animorum»	25	1972	335-345
ROSSETTI E., O.P., Annotazioni intorno alla «tertia via»	3	1950	85-92
ROSSETTI E., O.P., Esegesi testuale o metafisica?	4	1951	69-72

ROVERSELLI C., Linee di antropologia nel «Contra impugnantes» di Tommaso d'Aquino	41	1988	429-445
RUSSO F., L'umanesimo di Tommaso d'Aquino. In margine al IX congresso tomistico	44	1991	47-50
SALERNO L., O.P., Il concetto di essere e l'ordine logico	16	1963	230-256
SALERNO L., O.P., Il tomismo dal concilio di Trento al Vaticano II	18	1965	145-170
SALERNO L., O.P., L'essere tomistico e l'ordine metafisico	15	1962	398-418
SALERNO L., O.P., S. Tommaso e il dialogo tra Chiesa e cultura	20	1967	294-307
SALERNO L., O.P., S. Tommaso e il rinnovamento teologico attuale	20	1967	463-476
SALERNO L., O.P., S. Tommaso e la costituzione sulla liturgia	18	1965	264-284
SALERNO L., O.P., S. Tommaso e la filosofia scolastica dalla « <i>Humani Generis</i> » al Vaticano II (I)	19	1966	171-183
SALERNO L., O.P., S. Tommaso e la teologia scolastica dalla « <i>Humani Generis</i> » al Vaticano II (II)	19	1966	431-444
SALERNO L., O.P., Tomismo, pluralismo culturale e concilio Vaticano II	18	1965	45-86
SAVAGNONE G., L'amicizia nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino	34	1981	431-441
SFERRAZZA A., S.J., Influsso del corpo e limiti della libertà umana nel pensiero di Tommaso d'Aquino	12	1959	57-70
SIMI VARANELLI E., Estetica, teologia e antropologia nel pensiero di Tommaso d'Aquino	46	1993	53-69
SOLERI G., S. Agostino, S. Tommaso e il soprannaturale cattolico	2	1949	46-60
SORGE V., Esegesi aristotelico-tomista e terminologia greca	33	1980	226-228
SORRENTINO S., La dottrina filosofica dell'analogia in Tommaso d'Aquino	27	1974	315-351
STAGNITTA A., Precisazioni su essere e autocoscienza assoluta in Tommaso d'Aquino	32	1979	72-88
STAPIEN A.B., La filosofia tomistica nella Polonia contemporanea	21	1968	509-528
TURCO G., S. Tommaso « <i>doctor humanitatis</i> ». Implicazioni e sviluppi dell'antropologia tomistica alla luce degli Atti del IX Congresso tomistico internazionale	45	1992	307-325
TYN T., O.P. Lo studio della teologia sotto la guida di San Tommaso	39	1986	5-37
VANNI ROVIGHI S., La concezione tomistica dell'anima umana	10	1957	347-359
VENTURA A., Pensiero e realtà nella gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino	50	1997	41-63
VERARDO R., O.P., S. Tommaso nella Somma Teologica cambia avviso in merito alla natura dei doni dello Spirito Santo?	7	1954	203-216

- VERDE F.M., O.P., Il problema del male da Plutarco a S. Agostino (le fonti del pensiero di S. Tommaso...) 11 1958 231-268
- VERDE F.M., O.P., Il problema del male da Proclo ad Avicenna (le fonti del pensiero di S. Tommaso...) 11 1958 390-408
- VERDE F.M., O.P., La natura del male secondo S. Tommaso d'Aquino 14 1961 120-157
- WALLACE W.A., O.P., Il tomismo e la scienza moderna: passato, presente e futuro 20 1967 429-443
- ZAPPONE D.G., O.P., «De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia», Vo.I, Roma 1965, 317 pp. (Resoconto del VI Congresso tomistico internazionale) 19 1966 217-226
- ZAPPONE G., Considerazioni sul progetto sociale di Tommaso d'Aquino 27 1974 379-414

Umanesimo

- CAMPOREALE S.I., O.P., Poggio Bracciolini contro LorenzoValla. Le «Orationes in L. Vallam» e la «teologia umanistica» 34 1981 396-415
- MARINO E., O.P., Culto-arte-storia nella problematica dell'Umanesimo e della Riforma 33 1980 5-55
- PASSERI PIGNONI V., Il conflitto degli umaneshimi 20 1967 119-123
- PASSERI PIGNONI V., Il III congresso internazionale di studi umanistici 8 1955 76-81
- POZZO G.M., Il senso dell'umanesimo (Risposta al naturalismo contemporaneo) 33 1980 79-85
- POZZO G.M., Per una filosofia umanistica della storia 29 1976 65-72
- RIGOBELLO A., L'itinerario speculativo dell'antiumanesimo 10 1957 52-70

Valori (Il problema dei)

- ANTONELLI M.T., Il significato del problema del valore nella filosofia contemporanea 13 1960 10-33
- BATTAGLIA F., Il problema del valore (schema di introduzione) 10 1957 113-115
- BATTAGLIA F., Valori umani e progresso, oggi 18 1965 5-9
- BIANCHI G.F., «Il problema dei valori» al XII convegno filosofico di Gallarate... 10 1957 102-112
- CALÀ-ULLOA G., O.P., Il concetto di «essere» fonte di tutti i valori 13 1960 34-43
- CARACCIOLO A., Valore religioso e valore morale 13 1960 44-57
- D'AMORE B., O.P., I valori del Vangelo 8 1955 350-359
- D'AMORE B., O.P., In tema di valori (parole di presentazione) 13 1960 5-9

DI ROVASENDA E., O.P., I valori della tecnica	13	1960	161-180
FABBRI D., Valori umani e letteratura, oggi	18	1965	135-144
LAZZARINI R., La religione come valore culturale	13	1960	181-187
MAGNINO B., Solitudine e crisi di valori	15	1962	193-204
PALOMBA (G.), I valori umani oggi	13	1960	188-194
PASSERI PIGNONI V., Valori e disvalori nel romanzo contemporaneo	13	1960	83-107
PAVESE R., Valori umani e progresso tecnico, oggi	18	1965	100-104
PETRUZZELLIS N., Il problema del valore (schema di introduzione)	10	1957	115-122
PETRUZZELLIS N., Il valore dell'arte e il valore nell'arte	13	1960	108-115
PETRUZZELLIS N., L'empirismo logico e il problema dei valori	37	1984	397-413
PETRUZZELLIS N., Universalità e individualità del valore	13	1960	225-234
RIGOBELLO A., Libertà, valore, significato	13	1960	116-123
SCIACCA M.F., Problematicità dei valori e dell'uomo	13	1960	235-345

Vaticano II

GARRONE G., La visione dell'uomo nel Concilio Vaticano II	22	1969	591-600
MASTROSERIO D., O.P., Suggerimenti concreti per il riordinamento degli studi dei candidati al sacerdozio nella prospettiva del Vaticano II	20	1967	322-333
PAVLIDOU E., La coscienza e il discernimento crist. dalla «Gaudium et Spes» alla «Veritatis Splendor»	47	1994	439-467
PERINI G., C.M., «Tomismo, pluralismo culturale e concilio Vaticano II»: riflessioni su una discussione	20	1967	177-222
PIZZUTI G.M., Vent'anni dal Concilio. Riflessioni filosofiche sui «Sentieri interrotti» della teologia cattolica	39	1986	129-144
SALDANHA C., O.P., Alcuni spunti di riflessione sulla cooperazione della donna con l'uomo per il progresso umano alla luce del Vaticano II	24	1971	48-64
SALERNO L., O.P., Il tomismo dal concilio di Trento al Vaticano II	18	1965	145-170
SALERNO L., O.P., S. Tommaso e la filosofia scolastica dalla «Humani Generis» al Vaticano II (I)	19	1966	171-183
SALERNO L., O.P., S. Tommaso e la teologia scolastica dalla «Humani Generis» al Vaticano II (II)	19	1966	431-444
SALERNO L., O.P., Tomismo, pluralismo culturale e concilio Vaticano II	18	1965	45-86
SIGMOND R., O.P., Cultura e culture alla luce della «Gaudium et Spes»	20	1967	17-29

Vico

- ARCOLEO S., G.B. Vico nella storiografia e nell'ermeneutica contemporanea . 31 1978 5-38
- BELLOFIORE L., A proposito d'una recensione su «Morale e storia in G.B. Vico» 28 1975 92-97
- DEL SERRA FABBRI M., Eredità e kenosi tematica della «confessione» cristiana negli scritti autobiografici di Vico 33 1980 186-199
- PETRUZZELLIS N., La Provvidenza nel pensiero di Vico e di Hegel 31 1978 296-304
- RUSSO F., La suggestione delle filosofie di moda e il richiamo al senso comune. Tra Vico e Pareyson 45 1992 77-81
- RUSSO M.T., Attualità dell'ermeneutica vichiana 48 1995 451-455
- VECCHI G., Vico ed Hegel nell'estetica contemporanea 32 1979 168-180

Voltaire

- NICOLOSI S., Le ragioni del deismo in Voltaire e nell'Enciclopedia 45 1992 137-170
- NICOLOSI S., Natura e storia nel deismo di Diderot e Voltaire 42 1989 121-148

Wittgenstein

- MAGNANINI D., Tolstoj e Wittgenstein come «imitatori di Cristo» 32 1979 89-100
- MASAT LUCCHETTA P., La presenza di pensatori russi in Wittgenstein (I) 33 1980 56-78
- MASAT LUCCHETTA P., La presenza di pensatori russi in Wittgenstein (II) 33 1980 200-222
- MASAT LUCCHETTA P., Popper interprete di Wittgenstein 30 1977 300-327
- TODISCO O., Il doppio volto dell'ineffabile in L. Wittgenstein 44 1991 13-24

Con Approvazione Ecclesiastica dell'Ordine - Napoli, 4 marzo 1998
Direttore responsabile Dott. GIUSEPPE ENRICO DE CILLIS O.P.
Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 2220 del 16 aprile 1971

Finito di stampare nel mese di marzo 1998
Tipolitografia Laurenziana - Società Cooperativa a r.l.
Vico dei Maiorani, 45 - Napoli - Tel. 553.88.73

NUOVI ITINERARI NELLA RICERCA DELL'ESSERE

(RASSEGNA DI METAFISICA)

Secondo la celebre definizione di Aristotele, la metafisica è lo studio delle «cause» ultime, ossia dei principi primi.

La ricerca di un unico principio che faccia da supporto a tutto il mondo del molteplice e di un principio che faccia da puntello alla precaria varietà del contingente ha animato tutta la storia della filosofia, sin dai primi albori nelle colonie greche della Ionia. Per tre millenni l'istanza è sempre stata la stessa; ma gli esiti delle ricerche sono stati estremamente vari, a seconda dei contesti culturali in cui i filosofi si sono venuti a trovare; il contesto naturalistico per i greci, il contesto umanistico per i moderni. A partire da Kant l'istanza metafisica è stata risolta negativamente, prima per ragioni gnoseologiche e successivamente per ragioni semantiche: le proposizioni metafisiche sono state giudicate insensate in quanto inverificabili.

Ma la metafisica è come la gramigna: si può strappare la parte superficiale; ma le radici più profonde continuano a resistere e a sopravvivere. La metafisica, che affonda le radici nella stessa natura razionale dell'uomo, è tornata a rispuntare dopo il crollo della dittatura del sapere scientifico e delle baldanzose ideologie che per quasi due secoli avevano tenuto in ostaggio tutto il mondo della cultura occidentale. Questo crollo fragoroso e repentino ha spalancato le porte a tre indirizzi di pensiero profondamente diversi: il nichilismo, il fideismo, la metafisica. Si sono abbandonati al nichilismo, che ha preso il nome di pensiero «debole», oppure al fideismo coloro che avevano identificato il sapere con la scienza. Sono invece ritornati alla metafisica coloro che non hanno mai creduto al mito della scienza, pur riconoscendone l'importanza e i meriti.

La metafisica è la via della sana ragione, che sa sottrarsi alle insidie dei suoi più terribili nemici, che sono appunto il nichilismo e il fideismo. Senza nessuna pretesa totalizzante e pertanto consapevole dei limiti delle proprie soluzioni, la metafisica va alla ricerca del prin-

cipio primo di tutto quanto accade in questo mondo affidandosi alla pura speculazione: ai «puri ragionamenti», come li chiamava Platone.

Problema fondamentale della metafisica è quello di chiarire i rapporti tra gli enti e l'essere, visto che gli enti sono delle attualizzazioni dell'essere.

Ma questo chiarimento può essere fatto in due modi. Primo, *analizzando* le proprietà universali dell'ente e dell'essere; secondo, *fondando* il mondo dell'esperienza in un principio trascendente, mediante un procedimento *sintetico* o *risolutivo*, come lo chiama Tommaso d'Aquino.

Il primo modo — che possiamo chiamare *metafisica A* — fornisce soltanto la *grammatica* dell'ente e dell'essere, e praticamente si identifica con l'*ontologia*. Questa metafisica sta bene a tutti, non solo a Heidegger ma anche ai positivisti e ai neopositivisti. Essi infatti non negano la metafisica in quanto tale ma soltanto la metafisica classica, la quale afferma che l'essere non è confinato entro il dominio dell'empiria.

Il secondo modo — che possiamo chiamare *metafisica B* — si spinge oltre la sfera dell'esperienza e cerca la ragione ultima dell'essere degli enti. Questa è metafisica squisitamente inquisitiva e non semplicemente descrittiva, come la metafisica A. Non si accontenta di fare un inventario degli elementi che costituiscono la grammatica del mondo, ma ricerca il senso del linguaggio delle cose. Questa è effettivamente *metafisica* in quanto oltrepassa il mondo dell'esperienza e ne ottiene la *giustificazione* radicandola in un principio trascendente.

Però al problema dei rapporti tra gli enti e l'essere si possono dare varie soluzioni, che tuttavia si possono ridurre a due:

1. la soluzione della loro sostanziale *identità*; questa però può essere realizzata in due modi: o col riassorbimento degli enti nell'essere (è la soluzione di Parmenide) o con la diluizione dell'essere negli enti (è la soluzione di Heidegger). A questa soluzione si dà giustamente il nome di *immanentistica*;

2. la soluzione della *partecipazione*, ma anche di questa esistono alcune varianti, di cui le principali sono quella della *emanazione* (di Plotino e dei neoplatonici) e quella della *creazione* (dei filosofi cristiani).

Vagliando attentamente queste soluzioni del problema dei rapporti enti-essere, si nota agevolmente che la trascendenza assoluta del principio primo, vale a dire dell'Essere rispetto agli enti, viene salvaguardata soltanto dalla dottrina della creazione, la quale tuttavia riesce anche a tutelare, allo stesso tempo, la relativa autonomia degli enti.

Schematicamente, l'itinerario speculativo della risoluzione degli enti nell'essere è il seguente. L'osservazione di partenza è la finitudine, la contingenza, la precarietà, la fragilità, la caducità degli enti, di tutti gli enti: materiali e spirituali, persone ed istituzioni, pensieri e cose ecc. Questa constatazione ci conduce ad affermare con Wittgenstein che «questo mondo non è tutto» e che neppure può essere sostenuto dal nulla, perché allora il mondo stesso precipiterebbe nel nulla. «Oltre» questo mondo, in cui esistono soltanto esseri finiti e partecipati, occorre quindi riconoscere un altro mondo, il mondo dell'essere sussistente, dell'*esse ipsum*. Ma la *risoluzione* che porta al riconoscimento dell'essere sussistente quale principio fondativo di tutti gli enti può essere letta in due modi: *analogico* e *apofatico*. Nel primo caso si afferma che tra gli enti e l'essere, nonostante la differenza qualitativa che li separa, esiste una qualche somiglianza (*analogia*). Nel secondo caso si ritiene che gli enti non svelino ma piuttosto occultino l'essere. Le metafisiche neoplatoniche sono di tipo apofatico, mentre quelle aristoteliche sono di stampo analogico. Le prime sono negative, le seconde positive.

Dopo avere sommariamente indicato quali sono i compiti e le vie che può percorrere la metafisica, in questa breve rassegna bibliografica presenterò al lettore alcune opere recenti in cui si cerca di fare metafisica in modo nuovo ed originale.

Fino alla fine degli Anni Ottanta i testi di metafisica più conosciuti e più usati in Italia erano quelli di S. VANNI ROVIGHI (*Elementi di filosofia*, 4 voll., La Scuola, Brescia 1964); G. BERGHIN-ROSÉ (*Elementi di filosofia*, 6 voll., Marietti, Torino 1957); P. B. GRENET (*Ontologia*, Paideia, Brescia 1967). Solo pochi specialisti avevano qualche dimestichezza con gli studi profondi ma piuttosto ostici di I. MANCINI (*Ontologia fondamentale*, Vita e Pensiero, Milano 1958), E. SEVERINO (*La struttura originaria*, ivi 1958), G. BONTADINI (*Conversazioni di metafisica*, 2 voll., ivi 1972).

Nell'ultimo quinquennio diversi autori hanno cercato di tracciare nuovi itinerari della metafisica, mentre altri studiosi hanno servito la causa della metafisica difendendola dagli assalti dei neopositivisti, dei nichilisti e dei cultori della nuova ermeneutica.

I nuovi itinerari della metafisica sono stati tracciati da E. BERTI, A. MOLINARO, P. P. GILBERT, A. CRESCINI, in trattazioni monografiche quasi sempre accessibili a chi ha qualche dimestichezza con la filosofia.

1. L'itinerario aristotelico di E. Berti

Enrico Berti non è soltanto un ottimo storico del pensiero di Aristotele ma anche un convinto assertore della validità dell'impianto teoretico della metafisica aristotelica. Nella sua eccellente *Introduzione alla metafisica* (UTET, Torino 1993) egli ripropone l'itinerario metafisico dello Stagirita e ne difende la sostanziale validità mettendolo a confronto con altri itinerari, in particolare con quelli di origine platonica. L'opera si articola in tre ampi capitoli. Il primo tratta del nome, esamina le critiche alla metafisica (da Aristotele fino a Heidegger), e presenta le tipologie della ricerca metafisica, che corrispondono a tre indirizzi principali: l'indirizzo immanentistico, quello della partecipazione e quello dell'esperienza. All'indirizzo immanentistico appartengono sia le metafisiche materialistiche sia quelle idealistiche. All'indirizzo partecipativo appartengono tutte le metafisiche platoniche e neoplatoniche e tra queste Berti include anche la metafisica di S. Tommaso. All'indirizzo a cui il Berti dà il nome di «metafisica dell'esperienza» appartiene la metafisica di Aristotele. Nel capitolo introduttivo l'Autore respinge tutte le critiche che sono state mosse, per ragioni gnoseologiche o semantiche, contro la metafisica da Kant fino a Carnap e a Heidegger. Tutte le critiche hanno come comune matrice lo scientismo nelle sue molteplici versioni, positivistiche e neopositivistiche. Lo scientismo pretende che l'orizzonte del conoscere coincida interamente con quello della scienza, e che tutto quello che può essere detto in modo sensato venga detto esclusivamente dalla scienza. Già Aristotele, ci ricorda il Berti, aveva ben presenti queste difficoltà quando nel VI libro della *Metafisica* scriveva: «Se dunque non vi fosse qualche realtà diversa oltre a quelle costituite dalla natura, la fisica sarebbe la scienza prima, se invece c'è qualche realtà immobile, questa sarà anteriore e la filosofia che la studia sarà la prima, e sarà universale in questo modo, cioè perché è prima» (1026 a, 27-31). Le pretese dello scientismo contro la metafisica cadono, sia perché tutte le scienze sono settoriali: nessuna si occupa dell'Intero, sia perché tutte le scienze ricercano semplicemente le leggi dei fenomeni: nessuna va alla ricerca delle loro cause ultime. D'altronde «la scienza stessa ha preso coscienza del fatto che esistono realtà naturali (non si tratta, quindi, di presunte realtà soprannaturali, quali ad esempio i misteri delle religioni) da essa non conoscibili, quali ad esempio l'origine dell'universo (a proposito della quale si suole chiedere che cosa ci fosse "prima" del cosiddetto "big bang" o se questo ci sia veramente stato), o da essa non ancora conosciute, quali ad esempio

l'origine della vita, o il passaggio dalla semplice vita organica alla vita cosciente. Contemporaneamente da parte dei filosofi ci si è resi conto che l'assolutizzazione della scienza, cioè l'esclusione che possa esserci qualsiasi conoscenza diversa da essa, è una tesi non scientifica, ma metafisica, la quale pertanto non può essere sostenuta da argomentazioni scientifiche. Ora, il fatto che la scienza non possa conoscere tutto, e quindi dare una risposta a tutti i problemi, lascia aperta la possibilità di una ricerca ulteriore, o comunque diversa da essa, ma ugualmente collocata sul piano della conoscenza naturale, cioè alla portata dell'uomo, delle sue facoltà naturali (sensibilità, ragione, intelligenza), la quale non può configurarsi che come metafisica» (p. 45).

Stabilita la possibilità e la necessità della metafisica, si tratta ora di scegliere l'itinerario più giusto per compiere l'ascesa verso il Principio primo. Qui Berti opta per l'itinerario aristotelico, che è un itinerario fondato esclusivamente nell'esperienza e per questo motivo merita il nome di «metafisica dell'esperienza». Berti spiega che ciò che caratterizza una metafisica dell'esperienza è il fatto che essa «non parte dal riconoscere in quest'ultima la presenza di caratteri simili a quelli posseduti in modo eminente dal principio, cioè Dio, quali l'essere, l'unità, la bontà, la perfezione, ma al contrario sottolinea i caratteri che sono propri esclusivamente della esperienza e che la distinguono dal principio, quali la molteplicità, il divenire, le differenze, la precarietà, l'eventualità, rendendo in tal modo molto più netta la trascendenza di quello (...). Colui che formulò questo tipo di metafisica nel modo più rigoroso, da molti considerato classico, fu Aristotele» (pp. 27-28).

Il campo-base da cui prende il via la scalata del Principio è per Berti, come già per Aristotele, l'esperienza del divenire con tutto ciò che di negativo il divenire comporta: la contingenza, la fragilità, l'instabilità, la precarietà, la molteplicità, la finitezza ecc. L'esistenza del Principio è argomentata a partire da questa esperienza. Berti stesso, in estrema sintesi, riduce il suo itinerario alle seguenti tappe: 1. fenomenologia dell'esperienza integrale, ossia dell'ente in quanto ente, con tutti i suoi significati, le sue proprietà, i suoi principi; 2. «la problematicità del divenire, dell'esperienza»; 3. infine la «soluzione», cioè «la posizione di un Principio metafisico e della determinazione dei suoi caratteri» (p. 112). La cogenza di questo procedimento risulta dal fatto che «la problematicità della esperienza porta con sé, direttamente, la trascendenza del Principio, cioè la necessità che la risposta adeguata alla domanda costituita dall'esperienza stessa sia trascendente rispetto a quest'ultima. Questa conclusione non è semplicemente la

soddisfazione di un'esperienza, quella per cui, se c'è un problema, ci deve essere la soluzione. Essa è il risultato necessario di una confutazione, cioè la confutazione della pretesa assolutezza dell'esperienza. Se infatti l'esperienza fosse assoluta, cioè autosufficiente, non dipendesse da un Principio, non domanderebbe di essere spiegata, sarebbe perfettamente razionale, di una razionalità già attuata, già completamente spiegata, quindi necessaria, compiuta, perfetta» (p.100).

L'itinerario metafisico tracciato dal Berti ricalca assai da vicino quello di Aristotele. Berti però cerca di allargarlo ponendo in considerazione, oltre al divenire fisico, materiale, ogni altra forma di divenire, rinchiudendo tutto dentro la «problematicità dell'esperienza», di qualsiasi nostra esperienza. Credo che questo nuovo tracciato metafisico sia sostanzialmente valido. Infatti l'unica realtà in grado di trarre in salvo il divenire, qualsiasi forma di divenire, ma in particolare il divenire ontologico, è l'essere. Principio, causa, ragione di qualsiasi ente soggetto al divenire è l'essere. Il divenire è problematico precisamente perché considerato in se stesso non ha né può rivendicare alcun diritto all'essere. È lì, esiste, ma non può esibire nessuna giustificazione adeguata di essere lì, di esistere: il suo essere vacilla continuamente e minaccia di precipitare nel nulla. Il divenire pone l'interrogativo: perché l'essere e non il nulla? E la risposta ovvia, poiché il nulla non può dar conto di ciò che è, proviene dall'essere: il divenire è un dono dell'essere.

C'è tuttavia qualche piccolo rilievo che questa bella rivisitazione della metafisica aristotelica mi induce a fare.

Innanzitutto la «problematicità della esperienza» che costituisce il punto di partenza dell'ascensione metafisica del Berti. Questo grande cesto dell'esperienza non va ipostatizzato, come tende a fare il Berti. L'esperienza non è un'entità, un soggetto sussistente, ma un'attività e come tale essa esige sia un soggetto sia un oggetto. C'è un soggetto che esperisce ed un oggetto che viene esperito. E in tutti e tre questi elementi, esperienza, esperiente ed esperito, si può riscontrare una radicale precarietà, una estrema contigenza. Così per es., come ha mostrato egregiamente S. Agostino nel *Contra Academicos*, rispetto alla verità, c'è precarietà, contigenza, sia nel conoscente, sia nel conoscere, sia nella verità conosciuta. Tutti e tre questi aspetti della contigenza possono fornire un'ottima piattaforma per spiccare il volo verso la trascendenza. Si può provare l'esistenza del Principio primo sia a partire dal soggetto come dall'oggetto, nonché dalla modalità dell'esperienza. La storia delle prove dell'esistenza di Dio ci fornisce esemplificazioni di tutti e tre questi modi di procedere. Ma il procedimento più comune e più sicuro

è quello costruito sugli oggetti, sui fenomeni esperiti, vale a dire sul divenire di tutti gli enti finiti, siano essi materiali o immateriali.

In secondo luogo non mi risulta fondata l'obiezione mossa da Berti alle metafisiche basate sulla partecipazione. La partecipazione, infatti, non è un postulato che conduce necessariamente a metafisiche aprioristiche, razionalistiche; ma un'osservazione fattuale, un'esperienza, che non connota affatto la perfezione del Principio, bensì l'imperfezione del principiato: la sua condizione di possedere imperfettamente, limitatamente, precariamente, una determinata qualità e perfezione. Anche la partecipazione è, quindi, un'attestazione della precarietà ontologica che investe tutti i fenomeni, tutti gli enti che rientrano nella nostra esperienza. Nessun ente si autogiustifica precisamente perché non si identifica con l'essere, ma semplicemente lo possiede. Anche la partecipazione, contrariamente a quanto pensa il Berti, fa parte delle «metafisiche dell'esperienza».

Infine, Berti ha qualche buona ragione per classificare la metafisica di S. Tommaso con le metafisiche platoniche della partecipazione. Infatti è indubbiamente neoplatonico l'impianto generale della metafisica del Dottore Angelico, il quale fa sua la struttura dell'*exitus* e del *reditus*, struttura tipica del neoplatonismo. Ma in S. Tommaso il processo *exitus-reditus* è rovesciato, perché per lui la ricerca metafisica ha carattere risolutivo e non compositivo, va dagli effetti alle cause e non viceversa, va dagli enti (enti finiti, divenienti, contingenti, caduchi, partecipanti ecc.) all'*Esse ipsum subsistens*. Così, mentre si può dire che quello di Bonaventura è un platonismo aristotelizzante, quello di S. Tommaso si può chiamare un aristotelismo platonizzante. Ma anche questa è una definizione assai impropria per qualificare la metafisica tomistica, che proprio sulla questione fondamentale dei rapporti ente-essere ha una sua precisa e straordinaria novità, grazie al concetto intensivo dell'essere, inteso come massima attualità, massima perfezione, massimo valore, ricettacolo di ogni atto, ogni perfezione, ogni valore. Cosicché radicare gli enti nell'Essere significa radicarli in tutto ciò che essi sono: dal nulla procede nulla, dall'essere procede tutto. Ma tra gli enti e l'Essere rimane la distanza infinita, che nessuna analogia cancella, come crede Berti: anzi è proprio l'analogia ad assicurare tale distanza, perché analogia significa *minima somiglianza là dove domina un'estrema differenza*. L'inconoscibilità del primo Principio permane anche per chi batte la via della partecipazione. E non a caso i maggiori assertori dell'apofatismo sono tutti neoplatonici. La teologia negativa è figlia del platonismo, non dell'aristotelismo.

2. L'itinerario neotomistico di A. Molinaro

Metafisica. Corso sistematico, di Aniceto Molinaro, è un saggio metodico di ottima fattura, condotto con un vigore e un rigore speculativo non comuni. Il saggio si compone di dieci capitoli. Il primo è dedicato alla ricostruzione della storia della metafisica; gli altri nove alla elaborazione organica della metafisica dell'essere.

Assai pregevole il primo capitolo, dove la storia della metafisica è vista come una sequela di tentativi di cogliere nell'essere il fondamento logico ed ontologico dell'ente. Importanti le critiche mosse dal Molinaro alla decostruzione kantiana della metafisica (pp. 55 ss). In questo capitolo meritavano quanto meno un cenno Plotino e Avicenna, due grandissimi metafisici che hanno esercitato un notevole influsso su S. Tommaso.

A partire dal secondo capitolo l'Autore si accinge ad esporre una sua sintesi ampiamente documentata della metafisica di S. Tommaso: «Le linee conduttrici del nostro corso è la metafisica di S. Tommaso», è detto espressamente a pagina 46.

Della metafisica Molinaro dà la seguente definizione: «In senso proprio la metafisica considera di ogni dato, oggetto, cosa della esperienza, la sua forma universalissima, per cui esso è, è realtà, è ente: considera dunque *l'ente* (ogni cosa presente nell'esperienza) *in quanto è*, vale a dire considera l'essere di tutto ciò che è e lo considera *come essere*» (p. 68). Questa definizione della metafisica è perfettamente corretta e può essere sottoscritta da tutti. Indubbiamente S. Tommaso concepisce la metafisica come studio dell'ente in rapporto all'essere (l'ente in quanto ente) e non in rapporto alle idee, alla sostanza, alla forma, all'uno, alla verità ecc.

Ma quello che Molinaro ci dà poi, dal cap. III alla fine, è davvero la metafisica di S. Tommaso? Temo proprio di no e questo per due ragioni fondamentali.

Anzitutto perché nella trattazione del Molinaro manca il concetto intensivo di *esse*, l'*esse* inteso come *actus omnium actuum*, come *perfectio omnium perfectionum*, come ciò che è *inter omnia magis intimum rebus*. S. Tommaso distingue tra *esse commune* e *esse ipsum*.

Il primo *esse* è un concetto genericissimo ed è praticamente soltanto un concetto, non una realtà. Il secondo è un'intuizione che si riferisce ad una realtà ricchissima di perfezione, che raccoglie in sé ogni altra perfezione e pertanto denomina direttamente e immediatamente Dio, il solo *esse ipsum subistens*. S. Tommaso costruisce la sua

metafisica sull'*esse ipsum*, non sull'*esse commune*.

In secondo luogo, perché in Molinaro manca un momento fondamentale della metafisica: il momento ascendente, quello che dagli enti (finiti, composti, partecipati) risale all'*esse ipsum*. Questo è il momento risolutivo. La *resolutio*, e non la *compositio*, è il metodo proprio della metafisica, secondo quanto dice l'Angelico nel Commento al *De Trinitate* di Boezio. La metafisica fonda e giustifica gli enti, queste realtà estremamente fragili sempre minacciate dal vortice del nulla, collegandoli alla sicura ancora dell'essere, che è *actus*, atto purissimo e sostanzialissimo, prima di essere un'intuizione o un giudizio del nostro intelletto.

Molinaro salta a piè pari il momento ascendente della metafisica tomistica che invece, come ho cercato di mostrare nel mio *Sistema Filosofico di S. Tommaso d'Aquino* (Massimo, Milano, 2 ed., 1992) costituisce l'apporto più importante e più originale dell'Angelico alla metafisica. Nel momento discendente c'è moltissimo Aristotele e anche molto Platone (come ha mostrato C. Fabro), e quindi l'originalità di S. Tommaso qui è poco appariscente, tanto che è sfuggita a quasi tutti i suoi commentatori. L'originalità di S. Tommaso è la *resolutio* e la *radicatio* degli enti nel loro principio primo, l'*esse*, ma ripeto secondo quel concetto nuovo, intensivo, dell'essere, che è la grande scoperta dell'Angelico.

Molinaro sorvola la *resolutio*, salta gli enti, per insediarsi immediatamente nell'essere, di cui studia — e lo fa con finezza e profondità — le proprietà trascendentali, i principi primi, gli sviluppi (il divenire), le differenze (l'analogia), l'agire e la finalità dell'agire stesso. In tal modo la metafisica diviene *esplicitazione dell'essere*: «Questo procedimento di esplicazione è ciò in cui consiste tutto lo svolgimento della scienza metafisica. La metafisica è l'esplicitazione dell'essere e della sua manifestazione (...) È metafisicamente provato ciò che risulta necessariamente nell'esplicitazione e nell'esplicazione dell'essere e della sua manifestazione. E ciò che è metafisicamente provato è verità assoluta, ha il carattere della incondizionatezza e dell'assolutezza dell'essere. Al termine di questo processo si ha il sistema metafisico come sistema della totalità dell'essere» (p. 75).

Ma, per quanto vera, questa metafisica esplicitativa risulta molto concettuale, formale, astratta, una metafisica di stampo cartesiano e spinozistico: gli enti di fatto scompaiono, rimane solo l'essere con tutte le sue bellissime prerogative, le sue proprietà trascendentali, i suoi principi; rimane soltanto il regno della necessità dell'essere, men-

tre scomparire il regno dei suoi fenomeni, certo non necessari e tuttavia realissimi, e che sono esattamente quei fenomeni per cui la metafisica esiste ed è necessaria.

Sollevata questa riserva protocollare, che denuncia l'incompletezza della metafisica di Molinaro, da un punto di vista tomistico, vanno sottolineati alcuni pregi di questo saggio maturo e profondo. Anzitutto ci troviamo dinanzi ad un'eccellente introduzione al linguaggio della metafisica, specialmente al linguaggio della metafisica tomistica. Si vedano per es. le eccellenti chiarificazioni dei concetti di ente, essere sussistente, analogia, partecipazione. Della partecipazione Molinaro dice giustamente che «è l'essenza metafisica dell'ente» (pp. 80-91). Fini e preziose le delucidazioni della bellezza trascendentale, definita come *armonia* delle tre manifestazioni trascendentali dell'essere: unità, verità, bontà. La bellezza, come insegna l'Angelico, richiede tre elementi: l'integrità è dovuta all'unità, la chiarezza alla verità e la proporzione alla bontà (pp. 111-112).

Come approfondimento logico e fenomenologico del concetto di essere lo studio del Molinaro è ottimo. Ma questo studio, in realtà, è solo o un prolegomeno o un'appendice della metafisica. Questa infatti, essenzialmente, è la saldatura della «differenza ontologica tra l'ente e l'essere». Come scrive Molinaro alla fine del saggio, «questa dissequazione è, allora, il punto problematico, che costringe l'esplicitazione metafisica a proseguire il suo processo di pensiero in quel compimento completo, esaustivo e definitivo, in cui consiste la costruzione dell'affermazione dell'Assoluto Essere e che si chiama dimostrazione dell'esistenza di Dio. L'elaborazione speculativa di questa dissequazione è l'esecuzione di questo compimento» (p. 195).

Ci auguriamo che in un prossimo lavoro l'amico Molinaro porti a compimento questa parte capitale ed affascinante della metafisica, che è quella per cui già Aristotele la considerava una «scienza divina».

3. L'itinerario levinasiano di P.P. Gilbert

Anche *La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica*, di Paul P. Gilibert, giovane titolare della cattedra di metafisica alla Pontificia Università Gregoriana, vuol essere, come suggerisce il titolo, una introduzione alla metafisica. L'opera è suddivisa in undici capitoli. I primi due hanno carattere preliminare e si occupano della definizione della metafisica e del concetto di ente. Il terzo e il quarto trattano rispettivamente del metodo della metafisica e delle disposizioni

psicologiche ed etniche per affrontare questo genere di ricerca. Il quinto espone alcune categorie fondamentali dell'ontologia: sostanza, accidente, essenza ecc. I capitoli VI-IX studiano gli atti conoscitivi con cui opera la metafisica. Infine, l'ultimo capitolo approfondisce i concetti di atto e di persona.

La via percorsa da Gilbert per stabilire la *semplicità del principio* non è né la via dell'oggettività, che va dall'ente all'essere, ed è la via cara a Parmenide, Aristotele e San Tommaso; né la via della soggettività, che va dalla coscienza finita all'autocoscienza assoluta, ed è la via cara a Cartesio, Fichte e Hegel; bensì la via dell'*alterità*, via aperta da Levinas e seguita da Ricoeur: questa via cerca il superamento della finitudine, uscendo dal proprio Io e incontrando l'altro. La serrata speculazione di Gilbert porta a vedere nell'incontro dell'altro l'esercizio di ciò che costituisce l'essere più intimo dell'uomo. Lo spirito umano accede alla sua essenza a condizione di non essere solo per sé, ma anche per e con l'altro.

Lo studio di Gilbert è indubbiamente denso e stimolante, ma la mia impressione è che l'esito del suo discorso non sia metafisico ma semplicemente etico e fenomenologico, come del resto avviene nel maestro a cui egli si ispira, E. Levinas. La trascendenza dell'altro indubbiamente costringe l'Io ad uscire da se stesso. Ma si tratta ancora di un passaggio da una «caverna» (Platone) ad un'altra «caverna». La ragione d'essere dell'altro è altrettanto precaria quanto quella dell'Io. Ci troviamo ancora nel mondo dei «fantasmi». Manca ancora l'uscita dalla caverna verso il sole radioso del totalmente Altro. Lo lascia chiaramente intendere il seguente paragrafo, che è quello con cui l'Autore conclude praticamente la sua introduzione alla metafisica: «Un dinamismo diverso dal mio e dal tuo anima l'atto mio e reale, tuo e reale. È amore, l'adesione del reale a se stesso, semplicemente concesso a se stesso, che dona di essere reale a chi partecipa alla sua semplicità. Quest'amore, al principio di ogni sintesi e di ogni relazione, intendo farlo mio in tutte le mie relazioni e di riconoscerlo esercitato da "te che ti rivolgi a me". Perché il reale è in me un amore anteriore ai nostri incontri; il mio amore e il tuo amore sono più profondi dei nostri desideri legati allo scambio dei nostri doni. Il movimento più radicale del mio atto è da questo momento in poi di aderire e di consentire totalmente alla realtà che si dona a sé, donandosi a te e a me. Diffondendo questo amore, rispondo all'invito gratuito che il reale ci fa di entrare in alleanza con esso» (pp. 344-345). Ma forse l'intenzione dell'Autore in questo volume introduttivo è soltanto quella

di mostrare al lettore la necessità di uscire dalla caverna per vedere il Sole; mentre la descrizione dello spettacolo del Sole viene rimandata ad un secondo volume.

Nelle brevi annotazioni che nella *Conclusion* Gilibert dedica all'analogia (pp. 367-368), categoria di capitale importanza per il discorso metafisico, ci sono varie imprecisioni, soprattutto per quanto concerne l'analogia di attribuzione intrinseca. L'esempio stesso che viene addotto per questo genere di analogia (la predicazione del termine «sano») è errato, perché è precisamente l'esempio addotto da tutti gli autori (dal card. Gaetano in poi) per spiegare l'analogia di attribuzione estrinseca. L'autore dimentica poi di dire che ciò che è essenziale nell'analogia di attribuzione è la predicazione (e l'appartenenza) *per prius et posterius*. Così, per es., quando si dice che Dio è sapiente, l'angelo è sapiente, Socrate è sapiente, l'attributo «sapiente» appartiene a tutti ma non allo stesso modo, bensì secondo l'ordine del *prius et posterius*. Non è affatto vero, poi, che nell'analogia di attribuzione intrinseca la predicazione sia univoca; ciò accade soltanto nell'attribuzione estrinseca. Infine è errata l'affermazione che «nell'analogia di attribuzione il principio universale è l'*ens commune* che non esiste in sé ma nei singoli enti» (p. 368). Infatti quando si predica il concetto di essere secondo l'attribuzione intrinseca non è affatto all'*ens commune* bensì all'*actus essendi* che ci si riferisce, un *actus* che non è presente univocamente nei singoli enti ma *secundum prius et posterius*, vale a dire secondo gradi, come vuole per l'appunto l'analogia.

4. L'itinerario heideggeriano di A. Crescini

Angelo Crescini ha dedicato alla metafisica due saggi molto impegnativi: oltre a *Il ritorno dell'essere*, in precedenza (nel 1990, sempre presso Tilgher) aveva pubblicato *L'enigma dell'essere. Introduzione ad una metafisica integrale*. Come suggerisce il sottotitolo (*Introduzione ad una metafisica integrale*), *L'enigma dell'essere* funge da prologo a *Il ritorno dell'essere*: è infatti un trattato di metafisica generale, dove Crescini espone la sua teoria sul problema dell'essere in generale. Invece *Il ritorno* è un trattato di metafisica speciale, dove la metafisica dell'essere viene applicata alla filosofia della religione, all'arte, all'antropologia e alla cosmologia.

In questa presentazione mi soffermerò soprattutto sull'ultima opera, ma senza ignorare la prima.

Il ritorno dell'essere si compone di tre parti, che portano rispetti-

vamente i seguenti titoli: «L'essere della coscienza consapevole»; «L'essere della coscienza inconsapevole»; «L'essere del mondo fisico». Ogni parte è suddivisa in vari capitoli. Qui mi limito a ricordare i quattro capitoli in cui è suddivisa la prima parte: 1. L'essere della coscienza religiosa; 2. L'essere della coscienza morale; 3. L'essere della coscienza estetica; 4. L'essere della coscienza storica.

Già in precedenza abbiamo detto che la metafisica dell'esperienza percorre la via della risoluzione (e non della composizione), ossia va dagli effetti alle cause e non viceversa: dagli enti all'essere e non dall'essere agli enti. Però ci sono due modi diversi di realizzare la risoluzione: o partendo dagli oggetti (gli enti fuori di noi) o partendo dal soggetto, la coscienza, l'Io (vale a dire da noi stessi). Il primo procedimento è quello seguito dagli antichi (Aristotele, Tommaso d'Aquino), il secondo è quello praticato dai moderni. Crescini costruisce la sua metafisica, il suo «ritorno dell'essere», percorrendo la via dei moderni. Anche Crescini giunge all'essere partendo dall'Io, dalla coscienza, ma il suo approdo all'essere non è affatto così veloce ed istantaneo come in Cartesio. Come ben ricordiamo, Cartesio, partendo dal "Cogito" — un "Cogito" dubitante e pertanto *imperfetto* — era giunto immediatamente al suo principio, il suo fondamento, il Perfetto, Dio. L'itinerario metafisico del Crescini è molto più lungo: non un paio di pagine come in Cartesio, bensì due volumi, per un totale di seicento pagine. Egli procede alla *ostensione* (e non alla dimostrazione) dell'essere esaminando la coscienza nelle sue molteplici forme: coscienza consapevole (della filosofia, della religione, della morale, dell'arte), coscienza inconsapevole dell'essere umano, coscienza «semplice» della vita biologica e «subcoscienza» del mondo fisico.

Nel suo insieme, quella del Crescini, è una metafisica molto heideggeriana, nonostante alcune riserve espresse dall'autore nei confronti di Heidegger (cfr. *Ritorno dell'essere*, pp. 42 ss.). È heideggeriana sia nel linguaggio («nascondimento», «disoccultamento», «presenza», «differenza», «manifestazione», «storia» ecc.) sia nei contenuti: l'epifania e la storicità dell'essere. Come in Heidegger, nel Crescini l'essere è visto soltanto in rapporto alle sue manifestazioni, alle sue epifanie, che poi sono epifanie esclusivamente relazionate alla coscienza. Così l'essere del Crescini si risolve nel «totale riconoscimento dell'essere, ossia di ciò che è totalmente presente» (*L'enigma dell'essere*, p. 268). L'essere si identifica pertanto col suo disoccultamento e col suo «completo riconoscimento» (*ivi*, p. 271). L'essere si riduce alla storia nel suo disoccultamento e delle sue epifanie, una storia il cui esito finale

è imprevedibile: «La lotta metafisica tra la manifestazione dell'essere e il suo oscuramento, che è sempre stata alla radice di tutte le conquiste e le sconfitte della storia del mondo, della vita ed in particolare dell'uomo. Da nessuna delle molte tappe che segnano l'infaticabile cammino di questa storia è possibile ricavare la previsione del suo esito finale e anche la possibilità di un esito finale» (*ivi*, pag. 272).

La via metafisica, di cui nell'*Enigma dell'essere* Crescini ha tracciato soltanto gli inizi, viene ripresa e prolungata nel *Ritorno dell'essere*, un prolungamento non accessorio, non secondario o accidentale, bensì essenziale e necessario in una visione ontologica alla Heidegger, in cui l'essere viene identificato con le sue manifestazioni. Ma il cammino viene ripreso invocando l'intervento di un nuovo principio, che è la *ridefinizione del principio di identità*. Mentre nella definizione tradizionale il principio di identità viene inteso come coincidenza di una realtà con se stessa ($A=A$; mela=mela; ente=ente ecc.); dal Crescini l'identità viene invece definita come «identità in relazione» dove «la relazione viene prima dei relazionati» (*Il ritorno dell'essere*, p. 7). Questo porsi in relazione è proprio della coscienza, e l'identità in relazione è esattamente ciò che costituisce la coscienza. «La "coscienza" in ogni cosa viene allora a costituire la profonda sostanza stessa della cosa, e non più quella specie di "contenitore" delle cose che la estranea dal mondo in cui vive» (*ivi*, p. 7). Riprendendo una tesi cara a Hegel, Crescini considera la relazione così insita in ogni cosa da diventare la spia della sua condizione ontologica. Si tratta quindi di prendere coscienza delle relazioni: il ritorno dell'essere sta precisamente in questo: «il raggiungimento della coscienza di questa universale presenza dell'essere e il senso del "ritorno dell'Essere". L'Essere è certo presente in tutti gli esseri; non ha quindi senso dire che "ritorna negli esseri", ma è la coscienza della sua presenza che è assente, e questa assenza è alla radice di tutti i mali da cui sono colpiti gli esseri in cui l'Essere è presente. È dunque qui, nella coscienza, che è non solo possibile ma necessario il suo ritorno. L'essere si rivela allora come l'autentico concreto essere di ogni cosa e soprattutto di ogni coscienza. In questa coscienza è contenuto il segreto dell'abbattimento del non-essere nel suo autentico essere, che è quello di non essere» (*ivi*, pp. 7-8).

Ogni forma di coscienza è una *parziale* edizione della coscienza dell'Essere. Il costante pericolo nella metafisica è l'assolutizzazione della propria coscienza dell'Essere, giudicando la propria concezione sufficiente a spiegare la totalità dell'Essere. Ma, osserva Crescini, «se una "parte" è ritenuta e proclamata come la "totalità" dell'Essere, in

essa non può non agire con la sua strapotente violenza anche quel non-essere che da essa è stato escluso, ma che per definizione ne è invece una componente essenziale. Anche al fanatico sostenitore della "parte" cui questo non-essere non è presente, esso agisce proprio in base a quell'ignoranza, contro la parte stessa con una potenza che è proporzionale alla violenza con cui è stato escluso, fino apparentemente a distruggerla» (*ivi*, p. 12).

Scrutare come la coscienza dell'Essere viene alla luce nelle espressioni fondamentali della coscienza è l'obiettivo che l'Autore persegue con diligenza nel *Ritorno dell'essere*. Egli lo fa principalmente e primariamente prendendo in esame l'ostensione dell'essere della coscienza metafisica, religiosa, morale ed estetica. Poiché della coscienza metafisica egli si era già ampiamente occupato nel precedente volume in *Il ritorno dell'essere* il nucleo essenziale di tale coscienza viene così descritto: «L'evidente vuoto di realtà costitutivo del mondo delle cose, della coscienza che se ne ha e dell'attività scientifica volta a ridurlo, equivale già alla dimostrazione di quella totalità dell'Essere che rappresenta la condizione della loro possibilità e della loro effettiva realtà (...). L'Essere è necessariamente pensato come totalità di essere al di là di enti finiti che in parte lo nascondono, e quindi sempre intravisto attraverso il velo degli enti finiti, che in quanto tali possono esserlo solo parzialmente» (*ivi*, pp. 22-23). All'essere che si rivela alla coscienza metafisica Crescini assegna i seguenti attributi, che richiamano la *coincidentia oppositorum* del Cusano: «trascendenza immanente», «immobile movimento», «istananea e simultanea eternità», «sussistente infinità».

Crescini passa poi a descrivere lo spessore ontologico della coscienza religiosa, morale ed estetica. La coscienza religiosa è caratterizzata dal fatto che «la visione dell'Essere e soprattutto il sentimento e la vita dell'Essere nella sua totalità rimangono in gran parte affidate alla fede» (*ivi*, p. 35). Anche in questo caso si tratta però sempre di una coscienza finita, e perciò ogni totalizzazione di una coscienza religiosa diviene fanatica ed intollerante. C'è distinzione tuttavia tra coscienza religiosa *naturale* e *rivelata*. «Il contenuto della religiosità naturale è per sua natura estremamente vago e indeterminato: è costituito appunto dalla coscienza del nascondimento dell'Essere e dall'esigenza di scoprirlo. Le religioni "rivelate" hanno come loro scopo principale di determinare quel contenuto nascosto sia in sede teorica che pratica» (p. 37).

Senonché l'Essere rimane sempre inattingibile, non solo nella coscienza metafisica, ma anche nelle altre forme di coscienza: religiosa, estetica e morale. Anche alla coscienza religiosa l'Essere rimane chiuso

nel suo nascondimento: «Poiché il disvelamento totale non è possibile, pur dovendo essere sempre più realizzabile (è questo evidentemente lo scotto che una coscienza finita deve pagare per poter esserci, dal momento che una sola può essere la Totalità disvelata), ogni coscienza porta con sé alla radice della sua natura un vuoto radicale, un abisso incolmabile, un peccato originale contro il quale sarà sempre condannata a lottare» (p. 51). In tutte le sue manifestazioni la coscienza umana dell'Essere rimane sospesa fra la propria finitudine e la sua sussistente infinità; è in tensione ma non riesce mai a collegarsi con nessun referente determinato, che resta per lei una pura cifra. «L'Essere infatti per la sua trascendenza non potrà mai esserlo una coscienza finita, e quindi anche il pensiero che tenta di coglierlo e di vederlo non potrà in parte non contaminarlo. Ma è anche certo che l'imprescindibile compito di ogni coscienza consapevole, insito nella sua stessa sostanza, è di cercarlo e di permettere che chiunque la possa cercare in libertà. Per ridurre sempre più la distanza che la separa da Lui: la sua trascendenza è infatti solo un eccesso di immanenza» (p. 54).

A questo punto credo che abbiamo già seguito abbastanza il Crescini nel suo faticoso itinerario metafisico e, avendo visto dove esso ci conduce, siamo in grado di fare qualche osservazione. Abbiamo già rilevato che si tratta sostanzialmente di un itinerario heideggeriano: l'essere non è mai visto in se stesso, ma soltanto nel suo mostrarsi e nel suo occultarsi; lo sforzo del metafisico è togliere l'essere dal suo nascondimento. Ma questa impresa in definitiva risulta impossibile perché l'essere si dà alla coscienza soltanto nella storia, la quale non è altro che una progressiva ostensione, ma sempre parziale, dell'essere.

Le difficoltà che sorgono da questa impostazione della metafisica sono varie, ma le più serie sono due. In primo luogo, rapportando l'essere alla coscienza e facendo dell'essere soltanto il polo oggettivo della coscienza, non vedo come si possa salvaguardare la trascendenza dell'essere, quella radicale differenza che non è semplicemente una trascendenza logica e linguistica (semantica) bensì anzitutto e soprattutto una trascendenza ontologica, la quale consiste nella infinita differenza qualitativa che separa l'essere dagli enti e non semplicemente l'essere dalla coscienza. La seconda osservazione riguarda la pretesa storicità dell'essere e la proclamata storicità della metafisica. Certo il soggetto della metafisica, l'uomo, è un soggetto storico, ma la metafisica è esattamente lo sforzo che compie questo essere di spezzare le catene della storia (quelle che Platone chiamava le catene della caverna), per uscire alla luce del sole e mettere piede nel campo dell'eternità.

5. Lo statuto epistemologico della metafisica

Il quadro delle recenti pubblicazioni che riguardano la metafisica, oltre alle opere sistematiche che abbiamo fin qui recensito, include molti altri studi che affrontano aspetti particolari ma assai importanti del problema metafisico, come gli aspetti epistemologico, semantico ed ermeneutico.

Problema di prim'ordine è quello che riguarda lo statuto epistemologico della metafisica. La ragione principale per cui la metafisica è stata ridotta al silenzio è la tesi secondo cui i suoi asserti sono pseudo-scientifici. Soltanto la scienza ha il carattere di sapere stabile, sicuro, affidabile ed oggettivo; la metafisica sarebbe invece ricettacolo di concezioni inaffidabili, soggettive, spesso tra loro contraddittorie, comunque del tutto incapaci di conseguire un vero sapere degno di questo nome.

Ma è proprio vero che soltanto gli asserti scientifici sono obiettivi e hanno valore cognitivo, mentre quelli della metafisica sarebbero soggettivi, espressioni dei propri sentimenti e delle proprie aspirazioni e quindi dotati esclusivamente di valore emotivo?

Questo problema — preliminare ad ogni discorso metafisico — è stato affrontato con autorevolezza e grande impegno da E. AGAZZI in numerosi saggi e in particolare nel recente volume *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia* (Piemme, Casale Monferrato 1995) e da M. MARSONET nel saggio *La metafisica negata* (Franco Angeli, Milano 1990).

Il pregiudizio antimetafisico dei positivisti può essere confutato sia sul piano semantico sia sul piano epistemologico. Marsonet lo attacca soprattutto sul piano semantico, mentre Agazzi lo aggredisce principalmente sul piano epistemologico.

Contro i neopositivisti Marsonet non ha difficoltà a mostrare che la dimensione linguistica non è l'unica e neppure la più importante dimensione del mondo. La pretesa «assolutezza dell'orizzonte linguistico» è del tutto gratuita, perché «la dimensione linguistica non può essere originaria, in quanto implica per il suo stesso stabilirsi la presenza di un qualcosa cui la lingua deve riferirsi, e cioè il referente (...)». Il modo in cui gli enunciati giungono ad essere veri e falsi dipende dal rapporto che si istituisce con una realtà extralinguistica» (*La metafisica negata*, pp. 22-23). Ciò prova che il piano dell'essere gode di un primato assoluto sia sul piano del conoscere come su quello del linguaggio, e che l'orizzonte linguistico è subordinato a quello ontologico. Richiamandosi ad Aristotele Marsonet afferma «la priorità del li-

vello metafisico (od ontologico) su quello gnoseologico, psicologico, storico e anche, a differenza di quanto pensano neopositivisti ed analitici, sul livello logico ed epistemologico. Priorità nel senso che metafisica ed ontologia vengono *prima* di psicologia, gnoseologia, logica ed epistemologia; si tratta della priorità che compete in modo naturale alla conoscenza dell'intero sulla conoscenza delle parti che quell'intero compongono senza peraltro mai esaurirlo, e ciò spiega perché la riduzione analitica dell'ontologia alla logica e all'epistemologia sia pura illusione» (*ivi*, p. 44).

E. Agazzi, da parte sua, imposta la battaglia contro i positivisti principalmente sul terreno epistemologico e con argomenti rigorosi fa vedere la legittimità delle rivendicazioni cognitive sia della metafisica in generale sia della filosofia della natura in particolare. L'argomento fondamentale è che l'uomo, oltre che di saperi settoriali, che sono quelli realizzati dalle scienze, ha bisogno anche di un sapere universale, che si occupa dell'intero; non di limitati settori della nostra esperienza. Agazzi mostra la necessità sia della metafisica A come della metafisica B, ossia sia della metafisica A che definisce le caratteristiche generali della realtà, come della metafisica B che ricerca le cause della grammatica della realtà e studia le realtà metaempiriche (cfr. *Filosofia della natura*, pp. 12, 29-30, 93-94).

Agazzi prova l'infondatezza della pretesa incompatibilità tra metafisica e scienza: entrambe lavorano all'interno di un certo ambito concettuale, con l'obiettivo di spiegare determinate caratteristiche della realtà. «Questo è il motivo per cui tutti gli sforzi diretti a trovare un netto criterio di *demarcazione* tra scienza e metafisica di tipo *metodologico* sono stati condannati al fallimento: un simile criterio non esiste, sia perché entrambe sono forme di conoscenza, sia perché condividono tutte le caratteristiche dell'impresa cognitiva. La differenza può essere trovata soltanto nei loro rispettivi "ambiti concettuali": per la metafisica, l'ambito di indagine è quello della realtà nel suo complesso e l'interesse è quello di trovare la spiegazione ultima di tale ambito. Per la scienza, l'ambito di indagine è limitato a certi aspetti delle caratteristiche empiricamente accertabili della realtà e l'interesse è quello di spiegare queste caratteristiche nell'ambito di un inquadramento preliminare circoscritto di strumenti concettuali ed operativi» (*ivi*, p. 31; cfr. pp. 38-39).

6. La semantizzazione dell'essere

Col neopositivismo è divenuta pressante la questione della sensatezza del termine «essere», che è il termine chiave della metafisica. L'obiettivo del neopositivismo, com'è noto, era di demolire tutti i problemi della filosofia mediante l'analisi del linguaggio. Ricorrendo al criterio della verifica sperimentale i neopositivisti assegnavano significato cognitivo soltanto al linguaggio delle scienze fisiche. Così Carnap nel suo famoso scritto *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (Superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio), del 1932, credeva di poter eliminare la metafisica dimostrando semplicemente l'insensatezza della parola «essere».

Del problema del significato del termine «essere» si occupano anche Berti e Molinaro nelle opere discusse in questa rassegna. Ma tra gli studi più recenti quello che offre la risposta più chiara, articolata ed esauriente al problema del significato della parola «essere» è l'ottimo saggio di C. VIGNA, dal titolo *Sulla Semantizzazione dell'essere*, che è il suo contributo alla miscellanea in onore di Pietro Faggiotto, *Metafisica e modernità* (Editrice Antenore, Padova 1993, pp. 359-380).

Che la parola «essere» non sia insensata, come pretende Carnap, risulta già dall'uso ordinario, che non considera affatto questo termine come un'espressione pleonastica. «e si può aggiungere, ad ogni buon conto, che il verbo "essere" ha nelle nostre espressioni un posto di tale rilievo da superare qualsiasi altro termine per importanza e frequenza di impiego» (p. 363). Ma questo richiamo all'uso ordinario non basta per chiarire il significato che assume il termine "essere" in metafisica. Vigna suggerisce allora il percorso per chi vuole assicurare in sede teoretica una valida semantizzazione dell'essere. Il primo passo è contrapporlo al *non-essere*. Così si sbarra immediatamente la via a chi pensa che la sua semantizzazione si possa incontrare fuori dell'essere, perché il non-essere è privo di qualsiasi realtà. Ma la distinzione dal non-essere non consegue ancora alcuna chiarificazione intorno all'essere stesso. Non si è detto ancora nulla del suo contenuto; ma ciò non significa che sia privo di contenuto, tutt'altro. Infatti «quando dico "essere" non dico di un significato privo assolutamente di referenza reale; dico in qualche modo di qualcosa che è lì dinanzi ai miei occhi (...) Bisogna dunque correggere in qualche modo la precedente affermazione, quella che negava un referente reale all'essere. Correggerla nel senso che "essere" ha pure un certo referente nella casa o nel giardino o in altre cose ancora, e tuttavia non ha un referente reale

adeguato. «Essere» allora da dove viene, se nessuno dei contenuti dell'esperienza è in grado di esserne riferimento?» (p. 367).

Una semantizzazione ulteriore, più determinata, dell'essere si ottiene mediante la considerazione del fattore «essere» presente in qualsiasi cosa quando diciamo che *c'è*. «L'esserci di qualcosa, ossia il suo «esistere», il suo positivo stare lì dinanzi a me, la sua realtà «materiale», questa è l'*origine forte* di quell'essere di cui cerchiamo la semantizzazione» (p. 368). Scrutando attentamente l'essere dell'ente, si capisce che tale essere — l'essere dell'ente (mela, pera, cammello ecc.) non è la totalità dell'essere. Si capisce che tra l'essere stesso e l'essere di questa cosa *c'è* una differenza abissale — è la differenza tra il finito e l'infinito —, ed inoltre si capisce che, nell'ente, la sua natura (essenza) e il suo esistere (atto di essere) sono elementi realmente distinti. La semantizzazione chiarificatrice del senso dell'essere passa pertanto attraverso la distinzione reale: tra la determinatezza di una cosa (essenza) e il suo esistere. Soltanto cogliendo tale distinzione, e non privilegiando come fanno i platonici la determinatezza della cosa (essenza), bensì il suo *esistere*, si è sulla buona strada per cogliere il significato intensivo del termine essere. Ed è soltanto raggiungendo il significato intensivo del termine «essere» che si ottiene la sua semantizzazione conclusiva. «Referente adeguato dell'essere (esistere) è un essere esistente o sussistente come assolutamente opposto del non-essere (non-esistere): ed ecco allora l'*Ipsum esse subsistens* di cui parla Tommaso. Ebbene, questo assoluto essere non è un referente ostensibile fenomenologicamente; è un referente che risulta da una dimostrazione, cioè da una meditazione logica» (p. 380).

Per realizzare la completa semantizzazione dell'essere Vigna ripercorre l'itinerario tomistico che va dall'ente all'essere passando attraverso la distinzione reale; ma il suo procedimento non è quello della risoluzione (*resolutio*) metafisica bensì quello della semantizzazione logica. Ma anche questo è un prezioso contributo alla metafisica.

7. Nichilismo e metafisica del nulla

Non esiste soltanto una metafisica dell'essere ma anche una metafisica del nulla; ha infatti valenza metafisica qualsiasi posizione nichilistica che proclama il primato del nulla sull'essere; che vede all'inizio e alla fine di ogni evento, di ogni realtà, di ogni cosa, non l'essere, bensì il nulla. Il nichilismo, la metafisica del nulla, è diventata filosofia di moda della postmodernità. La modernità, dopo l'esaltazione illumi-

nistica che aveva condotto l'uomo fino alla soglia del cielo, è passata, nel secolo XX, alla disperazione irrazionalistica, che non solo ha ucciso Dio, come voleva Nietzsche, spegnendo così la fiaccola d'ogni speranza, ma ha anche fatto precipitare l'uomo verso l'abisso del nulla. Così dalla metafisica dell'essere si è scivolati rapidamente verso la metafisica del nulla. Ora il Principio non è più l'essere ma il nulla. Soprattutto dopo la caduta delle grandi ideologie del XX secolo, è ulteriormente progredita la persuasione che il nichilismo costituisca il carattere dominante della nostra epoca, l'elemento spirituale onnipresente che tocca in profondità la vita, il costume, l'azione. Tutto questo ha condotto ad un considerevole revival del pensiero di Nietzsche, il padre del «nichilismo», il grande nemico della metafisica dell'essere e dei valori.

Perciò, per rilanciare la metafisica dell'essere, oggi è necessario fare i conti con il suo mortale nemico, il nichilismo, il quale pretende di sottrarre alla metafisica l'oggetto stesso della sua ricerca, l'essere, risucchiandolo direttamente nel vortice del nulla o offuscandolo e celandolo dietro i veli del linguaggio e del pensiero. Di qui la legittima preoccupazione di V. POSSENTI, valente avvocato della metafisica classica e tomistica, il quale nel suo ultimo scritto *Il nichilismo teoretico e la «morte della metafisica»* (Armando Editore, Roma 1995) mette a punto un'acuta critica del nichilismo nelle forme più importanti che ha assunto da Nietzsche a Heidegger, passando attraverso Gentile e Heidegger.

Secondo Possenti, «l'essenza del nichilismo e il suo largò accadere possono essere compresi a partire dall'essenza della conoscenza e dai concetti reggenti della metafisica. *Nichilismo non è per noi in primo luogo l'evento per cui i valori supremi si svalorizzano, l'annuncio che "Dio è morto", o che il vivere è privo di senso, ma la rottura del rapporto intenzionale immediato tra pensiero ed essere, e l'avvento al suo posto di forme di rappresentazione dell'ente, quali accadono nel corso della metafisica moderna nella volontà rappresentante del soggetto trascendentale e in quella oggettivante della tecnica*» (p. 10).

Pertanto la cura del nichilismo non può essere fornita che dalla *ontosofia*, la filosofia dell'essere. Infatti «se la questione della metafisica è, come è, quella dell'essere, di essa nel nichilismo compiuto non ne è più nulla. Usciti dalla conoscenza della metafisica, non si è più in grado di pensare l'essere e la sua natura. Ne consegue che il superamento del nichilismo quale vittoria sulla dimenticanza dell'essere accade col/nel ritorno all'essere e alla metafisica» (p. 10).

Per debellare il nichilismo non si può invocare il soccorso della scienza (che è un sapere senza fondamento) o della fede (che non è sapere ma credere). I nemici della metafisica non possono essere sconfitti che dalla metafisica. D'altronde è sempre stato compito della metafisica, sin dai tempi di Aristotele, fare i conti con i propri nemici. Prima di procedere alla costruzione della metafisica è necessario disinnescare tutte le bombe che sono state seminate nel suo campo dagli scettici, dagli agnostici, dagli irrazionalisti, dai volontaristi, dai nichilisti.

8. Nuova ermeneutica e metafisica

Un nuovo nemico si è affacciato recentemente all'orizzonte della metafisica nei panni della *nuova ermeneutica*.

La nuova ermeneutica, per dirla in breve, è una combinazione di kantismo e di positivismo linguistico. Col kantismo essa privilegia il soggetto rispetto all'oggetto, l'interprete rispetto al testo; e col positivismo linguistico sostiene che in definitiva tutti i problemi filosofici sono soltanto problemi linguistici: ciò che sta al principio di tutto non è né l'essere né il pensiero, ma la parola, e quindi l'interpretazione dei suoi significati, e dei testi in cui ha preso corpo. Grazie a Gadamer e a Ricoeur, nel pensiero contemporaneo, la nuova ermeneutica ha assunto il ruolo di pensiero primario e onninclusivo: essa riassume in sé qualsiasi altra forma di pensiero e fornisce la chiave di lettura di ogni conoscenza e di ogni prodotto letterario e artistico. La nuova ermeneutica pretende quindi di inghiottire anche la metafisica, che viene vista come uno dei tanti «grandi racconti» da interpretare.

Nuova ermeneutica e metafisica sono lo specchio di due forme di cultura e di civiltà apparentemente antitetiche: la cultura (civiltà) cosmocentrica e teocentrica dell'antichità e del medioevo, e la cultura antropocentrica della modernità.

Dopo che con Gadamer e Ricoeur l'ermeneutica è diventata la condizione fondamentale del comprendere, era inevitabile che i filosofi che assegnano alla metafisica la funzione di sapere universale si confrontassero con questa nuova rivale della metafisica. Esiste, ci si chiede, un'alternativa tra ermeneutica e metafisica?

Su questo importante problema è uscito recentemente il volume *Ermeneutica e metafisica. Possibilità di un dialogo*, a cura di B. MONDIN (Città Nuova, Roma 1996). È il volume degli Atti di un Convegno dell'ADIF (Associazione Docenti Italiani di Filosofia) tenuto nel 1994 su questo argomento. I contributi sono di A. Alici, E. Berti, F. Bottu-

ri, M. Fazio, A. Molinaro, B. Mondin, G. Mura, R. Osculati, G. Penzo, V. Possenti e R. Serpa. Oltre che per lo spessore teoretico dei singoli studi, il volume si raccomanda come strumento prezioso per conoscere i momenti nodali della lunga storia dei rapporti tra metafisica ed ermeneutica: vi si presentano infatti le posizioni di Aristotele, Agostino, Tommaso d'Aquino, Schleiermacher, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Gadamer.

Dal coro polifonico delle singole dissertazioni emerge una notevole convergenza dei vari punti di vista a sostegno della metafisica; ma non di quella metafisica razionalistica e presuntuosa, giustamente condannata da Kant per la sue pretese dogmatiche, bensì di una metafisica più umile e più modesta, che è convinta di potere e di dovere oltrepassare i confini di questo mondo a causa della sua radicale contingenza, perché «questo mondo non è tutto», come osserva Ludwig Wittgenstein; una metafisica che è in grado di affermare l'esistenza di un Principio primo incausato e causa universale di ogni realtà finita, ma che allo stesso tempo confessa la sua *dotta ignoranza* per quanto attiene la natura, gli attributi e il volto del Principio primo.

Pertanto l'ermeneutica, se viene assunta come metodologia — con un respiro molto più ampio dell'ermeneutica classica ma senza le pretese totalizzanti della nuova ermeneutica —, risulta di somma utilità non soltanto per una corretta lettura dei testi, molte volte assai ardui, dei filosofi che ci hanno preceduto, ma anche per chi fa metafisica oggi, per trattenere la sua ricerca dentro l'orizzonte indubbiamente grande ma non sconfinato dell'umano sapere.

9. Quale futuro per la metafisica: rinascita o riabilitazione?

Dopo che per alcuni decenni si era cantato il *De profundis* per la metafisica e si era parlato di «morte della metafisica», oggi, come risulta anche dalla presente rassegna, le condizioni di salute della «regina di tutte le scienze» sono decisamente mutate, e per il futuro della metafisica non solo esistono buoni auspici, ma qualcuno ha scritto che il prossimo millennio sarà il millennio della metafisica.

Del destino della metafisica si occupa V. POSSENTI in *Approssimazioni all'essere* (Il Poligrafo, Venezia 1995). Possenti osserva giustamente che la metafisica in quanto prodotto culturale è un'attività libera: non esiste perciò nessun destino che conduca inevitabilmente alla morte della metafisica, «nel senso che si ritiene che essa sia inserita entro un irreversibile processo verso una totale secolarizzazione del

mondo, della vita, del pensiero, e verso l'approdo nichilistico» (p. 7). Come ogni altro prodotto culturale, anche la metafisica può nascere, crescere, decadere e scomparire, per poi rinascere e rifiorire nuovamente; perché da una parte la metafisica appartiene al giuoco della libertà, mentre dall'altra, come osservavano gli stessi Kant e Schopenhauer, la ricerca metafisica è un'istanza fondamentale dello spirito umano, l'istanza di interrogarsi sul perché delle cose e sulla ragione ultima di questo mondo. La meraviglia dinanzi all'esistere, che è lo stupore filosofico fondamentale, è la molla segreta della metafisica.

Allora propriamente, osserva Possenti, non si può parlare di «morte della metafisica»; di fatto essa non è mai morta, e tutto sommato essa gode di una sua perennità. Esiste una identità della metafisica che cerca di farsi valere come «un'identità transtemporale e transculturale, ed anzi secondo la paradossale figura della "identità che cresce" (di Maritain), nel senso che la *Seinsphilosophie*, accompagnando la ricerca umana e via via riformulando il proprio assetto sistematico in relazione all'epoca, può acquisire le nuove questioni e le eventuali soluzioni meditate alla luce dei suoi propri principi (p. 24).

Possenti può sostenere così con buone ragioni la tesi che, mentre non è corretto parlare di una riabilitazione della metafisica, si può legittimamente parlare di una sua rinascita. Non è giusto parlare di *riabilitazione*, perché «non sembra aver bisogno di essere riabilitata da colpe vere o presunte, e men che meno infamanti (a meno che si ritenga infamante la pretesa di conoscere qualcosa dell'essere)» (p. 11). Si può invece parlare di una sua «*rinascita e ripresa nella cultura*, nel mai finito cammino verso migliori approssimazioni all'essere, che includono approssimazioni al bene e alla libertà. Questo evento sembra avere dalla sua più ragioni di quanto risulti a prima vista. La più fondamentale è che non esistono verità morte, ossia passate per sempre, onde il metafisico rivestirebbe la divisa del custode di un cimitero. Costituendo l'essere la stoffa di cui è fatta tutta la nostra conoscenza, la percezione dell'essere non è necessariamente più profonda oggi di, poniamo, cento o mille o tremila anni fa. La rinascita della metafisica è possibile se la domanda sull'essere e sull'esistenza riprende il suo rango primario» (p. 12).

Conclusione

La metafisica è una legittima, suprema, istanza dello spirito umano. Morte della metafisica non è soltanto «morte di Dio» ma anche morte dello spirito e «morte dell'uomo».

La metafisica è un'espressione culturale che ha accompagnato tutte le grandi civiltà: ora nella forma del mito (civiltà orientali) ora nella forma del logo (civiltà occidentali).

La rinascita della metafisica fa parte di quel grande progetto di una nuova cultura umanistico-religiosa planetaria, quale dovrebbe essere la cultura del prossimo millennio.

Roma, Università Urbaniana

BATTISTA MONDIN

RIVISTE DOMENICANE D'ITALIA

ANGELICUM - Rivista Internazionale di studi di carattere teologico, filosofico, canonico, della Pont. Università S. Tommaso d'Aquino, Roma, 4 numeri annui.

Abbonamento annuo L. 60.000; estero \$ 50; Ccp 11019049 intestato a: Università S. Tommaso, Largo Angelicum 1 - 00184 Roma.

DIVUS THOMAS - Rivista quadrimestrale dello Studio filosofico domenicano di Bologna.

Abbonamento: ordinario L. 50.000; estero (via aerea) L. 110.000. Ccp 22610406 intestato a: "Divus Thomas", via dell'Osservanza, 72 - 40136 Bologna - Tel. 051/58.20.34 - Fax 051/33.15.83.

MEMORIE DOMENICANE - Nuova Serie con carattere storico ed interesse all'elaborazione critica della fede in relazione a culture e società.

Abbonamento: prezzo stabilito per i singoli volumi.

Versamenti: Ccp 10202513 Intestato a «Memorie Domenicane» Piazza S. Domenico, 1 - 51100 Pistoia.

NICOLAUS - Rivista semestrale di teologia ecumenico-patristica, redatta dal docenti dell'istituto di teologia ecumenico-patristica «S. Nicola» a Bari. Esce in fascicoli di oltre 200 pp.

Il prezzo varia a seconda della mole del fascicolo.

Rivista Nicolaus - Via Bisanzio e Rainaldo, 15 - 70122 Bari.

RASSEGNA DI LETTERATURA TOMISTICA - Segnala criticamente quanto anno per anno si scrive intorno a San Tommaso e al tomismo in tutto il mondo.

Abbonamento: il prezzo dei volumi varia a seconda della mole. Via L. Palmieri, 19 - 80133 Napoli.

RIVISTA DI ASCETICA E MISTICA - È la più antica rivista italiana dedicata ai problemi e alla storia della spiritualità. Esce in fasc. trimestrali di oltre 100 pp.

Abbonamento ordinario L. 40.000; estero L. 50.000; sostenitore L. 50.000.

Ccp 18360503 intestato a: D'Urso A. C. Giacinto

Convento S. Marco, Via Cavour, 56 - 50129 Firenze.

SACRA DOTTRINA - Rivista bimestrale di scienze religiose pubblicata a cura della Facoltà teologica di S. Domenico a Bologna. Esce in fascicoli di oltre 150 pp.

Abbonamento annuo L. 55.000; estero via aerea L. 100.000; bene-merito L. 50.000. Ccp 25560100 Intestato a: Sacra Dottrina, Piazza S. Domenico, 13 - 50124 Bologna.

SAPIENZA - Rivista internazionale di filosofia e di teologia dei Domenicani d'Italia. Periodicità trimestrale; pagine complessive 500 circa.

Abbonamento annuo: L. 50.000 (estero L. 60.000). Ccp 19653807 intestato a: Rivista Sapienza, Editrice Domenicana Italiana, Via L. Palmieri, 19 - 80133 Napoli.

TEMI DI PREDICAZIONE - OMELIE - Sussidi per la predicazione: 12 grossi numeri annui, alcuni monografici, altri omiletici.

Abbonamento (dall'Avvento): ordin. L. 55.000; Europa e Bacino Med. L. 65.000; altri Paesi L. 100.000. Ccp 24794802, intestato a: Editrice Domenicana Italiana - Via L. Palmieri, 19 - 80133 Napoli.

METAFISICA DEL VERBO
E MISTICA TRINITARIA IN MEISTER ECKHART
(PARTE II*)

1. La teologia dell'immagine

La teologia dell'unione eckhartiana riposa sul fondamento di una teologia dell'immagine. Nel suo progetto «*l'anima deve essere trasfigurata e impressa, e di nuovo impressa in quella immagine che è il Figlio di Dio*»¹. La relazione adottiva cui Eckhart pensa è quella di una condizione deificata nella ragione di una unità ontologica: «l'uomo non può essere figlio senza la figliolanza del Figlio di Dio, e senza avere lo stesso essere del Figlio di Dio, come lo ha il Figlio di Dio»². La «deificazione nella forma dell'Uno»³ è il vero principio della teomorfosi dell'anima, e il fine mistico-spirituale perseguito radicalmente da Eckhart, nel senso preciso della paolina *transformatio in eandem imaginem* (2Cor 3,18) come *unitas spiritus* (1Cor 6,17), del divenire, cioè, lo stesso Figlio, «Dio in Dio», «Verbo nel Verbo»:

Divieni figlio come io lo sono, nato da Dio, lo stesso Uno che io sono, che riposa nel seno del Padre, dove è la mia dimora. Dice ancora il Figlio: Padre, io voglio che colui che mi segue e viene a me, sia là dove sono io. Nessuno viene veramente al Figlio se non diviene egli stesso Figlio, e nessuno è là dove è il Figlio, nel seno del Padre, uno nell'Uno, se non chi è Figlio⁴.

Questo vocabolario forte dell'unità riflette l'essenzialismo sotteso alla dottrina mistica eckhartiana. Si tratta per l'uomo di essere uno con Dio essenzialmente, giacché solo «chi possiede così Dio nella sua essenza, coglie Dio nel modo di Dio»⁵. È questione insomma di *essere la stessa cosa* che Dio è⁶, non di realizzare una semplice, per quanto

¹ ST p. 212. Eckhart si iscrive così nel solco dell'antropologia spirituale dei Padri greci; cf. A. M. HAAS, *Meister Eckhart mystische Bildlehre*, in *Der Begriff der Repraesentatio in Mittelalter*, hg. v. A. Zimmermann, Berlin-New York 1971, pp. 113-138.

² ST p. 223-3.

³ «in uniformem deificationem» (LW V p. 147,3).

⁴ OT p. 30; cf. *ivi* p. 87.

⁵ OT p. 66; cf. CVG §§ 108.679.

intensa forma di 'presenza-a', e in questa luce si mostra tutta la distanza che separa la teologia dell'unione eckhartiana rispetto ad ogni forma di psicologismo o affettività. L'ideale è quello, esorbitante, di una unione senza differenze (*âne mittel*) con l'Essere divino per e nell'essere della sua Immagine (il Figlio) che in noi vive, ovvero il conseguimento di una contemplazione pura e irriflessa (*facie ad faciem*), e non di «conoscere che si conosce Dio» (*visio reflexa*), «giacché il primo elemento della beatitudine è che l'anima contempli Dio senza velo»⁷, posto che «l'essere divino è un essere nudo, senza velo»⁸. Ora, proprio in quanto creato a *immagine e somiglianza*, l'uomo è ordinato all'Uno stesso⁹, nel quale il rapporto di somiglianza con l'Immagine va trasformato: «Quando Dio e l'anima devono essere uniti, è necessario che ciò avvenga per l'uguaglianza [...] non soltanto l'unione si fa allora per inclusione, bensì l'unità; non soltanto la somiglianza ma l'identità. Perciò diciamo che il Figlio non è simile al Padre, ma è identico, uno col Padre»¹⁰. Se pure «il simile e solo il simile è una via all'unione»¹¹, «la beatitudine non è tanto somiglianza, quanto unione, che è il termine della somiglianza»¹². L'Uno è l'indeducibile paternità di tutte le cose, e all'Uno in unità ed uguaglianza occorre tornare, ed essere «una cosa sola con lui ed in lui». Potenza anagogica d'elevazione, la somiglianza che dall'Uno deriva, all'Uno attira e riconduce, ma

⁶ L'espressione, secondo una prospettiva più audace rispetto alla tradizione agostiniana e in continuità piuttosto con quella della patristica greca, compare già nella celebre *Epistula aurea* di GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, il quale, se pur rifiuta la formula radicale del «divenire Dio», adotta comunque una soluzione affatto analoga: «Quibus enim potestas data est filios Dei fieri, data est potestas non quidem ut sint Deus, sed sint tamen quod Deus est» (éd. par J. Déchanet, Paris 1975, § 258, p. 350). La formula filtra poi nella spiritualità delle begghine del XIII secolo, i cui contenuti, dal carattere principalmente affettivo ma tuttavia non privi di un certo spessore speculativo, Eckhart poté approfondire lungo la sua intensa attività di predicatore incaricato della *cura monialium*. Cf. in proposito G. EPINEY-BURGARD/É. ZUM BRUNN, *Le poëtesses de Dio. L'esperienza mistica femminile nel Medioevo*, Milano 1994, pp. 16-23; 117-120; AA.VV., *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, ed. by B. McGinn, New York 1994. Sui rapporti in generale fra Eckhart e i movimenti religiosi femminili del suo tempo cf. O. LANGER, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, Jüchen 1987.

⁷ OT p. 52. Cf. inoltre CVG §§ 108.679.

⁸ SL § 115, p. 99; cf. LW I pp. 595,12-596,3: «qui vult conformari divinae et incommutabili veritati et in eius imaginem transformari, non debet habere 'velamen' inferiorum 'super caput' mentis et 'faciem', secundum illud 2 Cor 3: 'revelata facie gloriam domini speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem'».

⁹ «Ogni creatura al di sotto dell'uomo viene prodotta nell'essere a motivo della somiglianza, e perciò tende a tornare a Dio, e le basta esser simile a lui. All'uomo invece – in quanto creato ad immagine dell'unico intero – non basta il ritorno al simile, ma ritorna all'Uno da dove è uscito» (CVG § 549, p. 342).

¹⁰ TP p. 341.

¹¹ TP p. 196.

¹² SL § 117, p. 100.

la semplice somiglianza che imprime al procedere (*fluxus*) del tutto la direzione costituente del ritorno (*refluxus*), va compiuta nella direzione ch'essa reca implicita in sé:

L'Uno è inizio senza alcun inizio. L'uguaglianza è l'inizio dall'Uno e nell'Uno [...] Salomone dice che tutte le acque – cioè tutte le creature – fluiscono e risalgono alla loro origine. Perciò è necessariamente vero quel che ho detto: la rassomiglianza e l'amore ardente attirano verso l'alto, conducono l'anima nella prima origine dell'Uno, padre di tutti, in cielo ed in terra. Io dico dunque che la somiglianza che nasce dall'Uno attira l'anima in Dio, in quanto egli è Uno nella sua unione nascosta, che è ciò che significa Uno [...] E come la somiglianza deriva dall'Uno, attira e seduce per la potenza dell'Uno, così non ha tregua né pace colui che attira né colui che è attirato, fianché non siano uniti in Uno. Perciò il Signore dice nel profeta Isaia che non gli basta alcuna rassomiglianza, nessuna pace d'amore, finché non può rivelare se stesso nel Figlio, accendendosi nell'amore dello Spirito santo. Così Nostro Signore chiese al Padre che noi fossimo una cosa sola con lui ed in lui, non solamente uniti [...] Io dico inoltre, in verità, che la potenza nascosta nella natura odia nel segreto la somiglianza, almeno nella misura in cui questa porta in sé differenza e separazione, e vi cerca l'Uno, che ama in questa somiglianza soltanto per lui stesso [...] Perciò ho detto che l'anima odia la somiglianza, ovvero non l'ama in sé e per sé, ma l'ama a causa dell'Uno nascosto in essa, il vero Padre, inizio senza inizio, di tutto, in cielo ed in terra. Perciò io dico che finché sussiste e si manifesta ancora la somiglianza [...] non esiste né vera gioia, né silenzio, né pace, né beatitudine ¹³.

In altre parole, si tratta per l'uomo di far ritorno alla semplicità e dignità della sua vita principiale in Dio, là dove, secondo la realtà dell'immagine, è, con tutte le cose, eternamente generato figlio nel Figlio, «Dio in Dio», uno nell'Uno:

Noi dobbiamo essere un unico Figlio, generato eternamente dal Padre. Quando il Padre generò tutte le creature, mi generò ed io fluii all'esterno con tutte le creature, e tuttavia rimasi all'interno, nel Padre [...] *In principio*. Con ciò ci è dato di capire che noi siamo un unico Figlio, che il Padre ha generato eternamente dalla nascosta oscurità dell'eterno nascondimento, permanente tuttavia nel primo principio della prima purezza, che è pienezza di ogni purezza. Qui ho eternamente riposato e dormito nella nascosta conoscenza dell'eterno Padre, permanendo tuttavia inespresso. Da questa purezza egli mi ha eternamente generato come suo Figlio unigenito nell'immagine della sua paternità ¹⁴.

¹³ OT pp. 18-20.

¹⁴ ST pp. 46-9; cf. *ivi* p. 176: «Noi siamo eternamente scelti nel Figlio» (Ef 1,4). E non dobbiamo fermarci mai, prima di diventare quel che siamo stati eternamente in lui, giacché il Padre incita e sta in caccia perché siamo generati nel Figlio e diveniamo quello stesso che il Figlio è».

Non altra la beatitudine dell'unione, che dev'essere attinta in «Dio, nella parte più pura, più elevata, senza veli, nella prima effusione e nel fondo dell'essere»¹⁵, *in sinu Patris*, nell'Unità eterna del trinitario sgorgare fontale (*bullitio*) dell'Essere *in principio*: «se dovete essere un solo Figlio con Cristo, *dovete essere una sola emanazione con la Parola eterna*»¹⁶, e là dev'essere l'anima «un avverbio accanto al Verbo [...] sempre presente a Dio e sempre presso di Lui»¹⁷.

2. Il «fondo dell'anima» e la nascita eterna

Ripristinarsi nella originaria condizione filiale significa per l'uomo restaurare essenzialmente in sé – divenire – l'immagine di Dio che in lui vive individuandone l'intima natura facendo della deificazione la sua finalità propria, il termine della sua autorealizzazione, destinata a compiersi, s'è detto, quale vera e propria teogenesi (quella dei Padri greci e di Dionigi), come un divenir Dio per assimilazione ontologica unitiva. La questione della realtà dell'immagine dell'anima (*bild der sêle*), che identifica generalmente il suo «fondo» essenziale (*grunt der sêle*), s'impone così all'attenzione, rinviando alla caratteristica dottrina eckhartiana dell'eterna nascita divina nell'anima, della generazione del Verbo nel suo fondo, via alla rigenerazione filiale dell'uomo (*Gottesgeburt als Gottessohnschaft*)¹⁸. *Cur deus homo?* «perché Dio nasca nell'anima e l'anima nasca in Dio»¹⁹. Così l'anima è decisa nella sua essenza come immagine e ordinata alla deificazione: «nell'eterna nascita in cui il Padre genera il Figlio, l'anima è fluita nel suo essere e l'immagine della Divinità si è impressa in essa»²⁰; «Dio esercita tutta la sua potenza nella sua nascita, e ciò perché l'anima possa ritornare a Dio»²¹. E dove il Padre eternamente pronuncia il suo Verbo? In quale parte dell'anima Egli inabita perpetuamente generandovisi con il suo Figlio? Quale l'identità del luogo mistico nell'anima deputato

¹⁵ P p. 42-3.

¹⁶ P p. 48.

¹⁷ OT p. 184-5; cf. S. KÖBELE, *Bûwort sîn. 'Absolute' Grammatik bei Meister Eckhart*, «Zeit. f. deutsche Philologie» (1994 - Sonderheft: Mystik), pp. 190-206.

¹⁸ Per la tradizione di questa dottrina fino ad Eckhart cf. H. RAHNER, *La nascita di Dio. La dottrina dei Padri della Chiesa sulla nascita di Cristo dal cuore dei credenti e della Chiesa*, in *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, tr. it., Cinisello B. 1995², pp. 15-143; K.G. KERTZ, *Meister Eckhart's Teaching on the Birth of the Divine Word in the Soul*, *Traditio* 15 (1959), pp. 327-363; J. KOPPER, *Die Analysis der Sohnesgeburt bei Meister Eckhart*, *Kant-Studien* 57 (1966), pp. 10-112.

¹⁹ TP p. 325.

²⁰ P p. 69.

²¹ ST p. 114.

all'unione con Dio, e quale il contenuto della comunicazione intima che la sostanza? «Dio ha detto e dice ancora nella parte più elevata, nel fondo della mia anima»²², «genera soltanto nell'essere e nel fondo dell'anima, e non nelle potenze»²³, «l'anima possiede questa immagine nella sua cima più alta»²⁴. Il rinvio è alla realtà essenziale del fondo dell'anima, ovvero il suo apice o cima, la sua *scintilla*²⁵, in cui originariamente s'imprime e vive l'Immagine di Dio – il Figlio, la sua Parola –, e ch'è medio dell'unione immediata con Lui, dialetticamente definita dalla paradossale identità di altezza e profondità, opposte polarità per il senso comune, ma coincidenti per quel principio d'equivalenza caro a tanta mistica, secondo cui «profundum enim et altum idem sunt»²⁶. Questo «il campo in cui Dio ha seminato la sua immagine e somiglianza, e dove sponde il buon seme [...] il seme divino. Il seme divino è il Figlio di Dio, il Verbo di Dio»²⁷. Si tratta di una comunicazione intima e silenziosa nella quiete del più profondo raccoglimento interiore, nel segreto dell'anima: «in mezzo al silenzio mi fu detta una parola segreta'. Ah, Signore, dove è il silenzio e dove il luogo in cui questa parola viene pronunciata? [...] è nella parte più nobile, nel fondo, nell'essenza dell'anima»²⁸. Nonostante l'ampia metaforica cui Eckhart ricorre per indicare questo luogo nell'anima, potenza o forza dell'anima, più spesso egli allude ad un generico e imprecisato «non so cosa» che «nell'anima è un qualcosa di misterioso e nascosto»²⁹ precluso a tutto ciò ch'è creaturale e senza commistione con esso, per cui la vita di Dio e la vita dell'anima si compenetrano reciprocamente³⁰, un «qualcosa talmente presente a Dio, che non può mai distogliersi da lui, e

²² OT p. 46.

²³ VA¹ p. 147.

²⁴ ST p. 237.

²⁵ Sul concetto cf. B. DIETSCHÉ, *Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten*, in *Meister Eckhart der Prediger*, hg. v. U. M. Nix u. R. Ochslin, Freiburg i.B./Basel/Wien 1960, pp. 200-258; O. LANGER, *Meister Eckharts Lehre von Seelengrund*, in *Grundfragen Christlicher Mystik*, hg. v. M. Schmidt u. D.R. Bauer, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, pp. 173-192; É.-H. WÉBER, *Petite étincelle et fond de l'âme*, in *Voici Maître Eckhart*, cit., pp. 105-118; P. REITER, *Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Traditionen der Seelenlehre*, Würzburg 1993.

²⁶ LW II p. 198,12-13; cf. ad es. ST p. 102-3: «Dio [...] in nessun luogo è così propriamente come nell'anima [...] nella parte più intima e nella parte più profonda dell'anima. E quando dico più intimo, intendo la parte più alta; quando dico più alto, intendo la parte più intima dell'anima. Nella parte più intima e alta dell'anima: le intendo entrambe come una cosa sola».

²⁷ OT p. 46.

²⁸ ST p. 141.

²⁹ ST p. 117.

³⁰ «C'è qualcosa nell'anima in cui Dio vive; c'è qualcosa nell'anima in cui l'anima vive in Dio» (ME p. 168).

che Dio gli è sempre presente e interiore. Io dico che Dio, continuamente ed eternamente, è stato presente in questo qualcosa, e che in esso l'uomo è uno con Dio»³¹. *Intimum et abditum*: nettamente apofatico è l'insegnamento eckhartiano sul fondo dell'anima. «Tutto il sapere umano non potrà mai penetrare mai ciò che l'anima è nel suo fondo»³², giacché riflesso della stessa ineffabilità divina: «chi deve chiamare l'anima secondo la semplicità, la purezza, la nudità, come essa è in se stessa, non può trovare nomi per essa [...] Dio, che è senza nome, non ha nome, è inesprimibile, e l'anima nel suo fondo è tanto inesprimibile quanto lui»³³. In secondo luogo: «Come il Padre genera il Figlio nell'anima? Come lo fanno le creature in immagini e somiglianze? Niente affatto! Lo fa nel modo in cui egli genera nell'eternità. E dunque come lo genera là? Fate attenzione! Dio Padre ha uno sguardo perfetto in se stesso ed una profonda, completa conoscenza di se stesso, attraverso se stesso, non attraverso immagini. Così dunque Dio Padre genera suo Figlio in vera unità della natura divina. Vedete, nello stesso identico, e non in altro, modo, Dio Padre genera il Figlio nel fondo dell'anima e nella sua essenza e si unisce così con essa»³⁴. Il significato è quello di una generazione *immediata*, perpetua, «al di sopra del tempo»³⁵ nel *primum nunc simplex aeternitatis* del comunicarsi trinitario di Dio: «Ho parlato spesso dell'operare in Dio e della nascita in cui il Padre genera il Figlio unigenito, e da questa effusione fiorisce lo Spirito santo, che fluisce da entrambi; da tale effusione scaturisce l'anima e fluisce, e l'immagine della Divinità è impressa in essa. Nel fluire e rifluire delle tre Persone l'anima viene di nuovo effusa e formata *nella sua prima forma senza forma*»³⁶. In terzo luogo:

Cosa dice dunque Gesù nell'anima? Come ho detto: il Padre esprime il Verbo e si esprime nel Verbo, non altrimenti: Gesù parla nell'anima. Il modo della sua parola è il rivelare se stesso, come tutto ciò che il Padre ha

³¹ ST p. 62-3.

³² OT p. 172.

³³ OT p. 235-6. Con Avicenna, Eckhart ritiene l'anima inesprimibile nella sua essenza e nominabile solo per rapporto alla sua attività (cf. TP p. 205). In proposito si veda É. ZUM BRUNN, *Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme*, «Archives de Philosophie» 43 (1980), pp. 655-666 e, più in generale, TH. TOMASIC, *Negative Theology and Subjectivity*, «International Philosophical Quarterly» IX/3 (1969), pp. 406-430.

³⁴ ST p. 143-4.

³⁵ Cf. OT p. 247: «Dio parla nell'anima e si esprime completamente in essa. Là il Padre genera il Figlio, e prova tanta gioia nella Parola ed un così grande amore, che non cessa mai di esprimere la Parola in ogni istante, ovvero al di sopra del tempo»; P p. 69: «Dove il Padre genera il Figlio, c'è un'ora presente».

³⁶ P p. 69.

espresso in lui, secondo il modo con cui lo spirito è ricettivo. Egli rivela la sovranità del Padre nello spirito, nella medesima incommensurabile potenza. Quando lo spirito riceve questa potenza nel Figlio e grazie al Figlio, progredisce potentemente [...] Gesù si rivela nell'anima con la saggezza infinita che egli stesso è; in questa saggezza il Padre si conosce con tutta la sua paterna sovranità, come questo stesso Verbo che è anche la saggezza stessa, e tutto ciò che vi è incluso come medesimo Uno. Quando questa saggezza si unisce all'anima, ogni dubbio, ogni errore, ogni tenebra le vengono del tutto tolti: essa è trasportata in una luce pura e chiara, che è Dio stesso, così come dice il profeta: Signore, nella tua luce si conoscerà la luce. Allora è con Dio che Dio è conosciuto nell'anima; allora, con questa saggezza, essa conosce se stessa e tutte le cose, e conosce questa saggezza con Dio stesso, e con la stessa saggezza conosce la sovranità paterna nella sua forza generatrice feconda, e l'essere originario nella sua essenza, secondo la semplice Unità, senza alcuna distinzione ³⁷.

Dio «parla la sua parola e se stesso nell'anima»³⁸: Parola eccessiva rispetto alle capacità di articolazione della ragione ordinaria – «parola piena di sostanza e di verità inaccessibile» per dirla con s. Juan de la Cruz³⁹ –, essa non comunica un certo contenuto determinato, bensì rivela il puro essere sostanziale sottratto a «limite» e «misura»⁴⁰, inoggettivabile nella sua infinità senza modo. È una *presenza personale* di ineffabile pienezza e purezza, *non figurata, sed infusa*, il senso e la realtà di tale intima rivelazione, di cui l'anima non possiede che una *ignota cognitio*:

Cosa dunque opera Dio senza immagine nel fondo e nell'essere? Io non posso saperlo, perché le potenze possono concepire solo in immagini [...] in quanto tutte le immagini giungono dall'esterno, rimane loro nascosto quel che Dio opera nel fondo [...] Perciò il sapiente dice: 'Nel mezzo della notte, quando tutte le cose tacevano nella quiete, mi fu detta una parola segreta; essa venne nascostamente, come un ladro'. Come può dire parola, se era segreta? La natura della parola è proprio quella di manifestare ciò che è nascosto. Essa si aprì, risplendette davanti a me, e mi annunciò Dio – per questo si chiama Parola. Mi era nascosto cosa essa fosse, e questo fu il suo venire furtivo, in un bisbiglio e nel silenzio, per rivelarsi. Vedete, proprio perché è nascosta, bisogna inseguirla. Essa risplendeva, ed era tuttavia nascosta ⁴¹.

³⁷ OT p. 128. Questa nascita ripete la dottrina agostiniana dell'interiorità incentrata sulla figura del *Christus magister* «intus ipsi menti praesidens veritas» (*De mag.* XI,38).

³⁸ ST p. 146.

³⁹ GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale*, a cura di N. von Prellwitz, Milano 1990, I, p. 93.

⁴⁰ «La misura è ciò che include in sé qualcosa e qualcosa esclude. Ma non così avviene per le opere divine: esse sono senza limiti e concluse in maniera non conclusa nella divina manifestazione» (ST p. 156).

⁴¹ ST p. 147-8.

In altri termini, «tutto quel che il Padre ha e che è, l'abisso senza fondo dell'essere divino e della divina natura, tutto lo genera nel suo Figlio unigenito. Questo ode il Figlio dal Padre; questo ci ha rivelato, perché possiamo essere lo stesso Figlio»⁴², affinché, «come nella purezza in cui Dio ha creato l'anima, così noi diveniamo puri nella Sapienza, che è il Figlio»⁴³. La comprensione di questa nascita dall'alto (Gv 3,3), risulta poi spinta tanto avanti, da far pericolosamente pensare ad una originaria *teogenesi* dell'anima: «Il Padre genera incessantemente il Figlio, ed io dico ancora: egli mi genera in quanto suo Figlio e lo stesso Figlio. Dico di più: mi genera non solo in quanto suo Figlio, ma in quanto lui stesso, e lui in quanto me, e me in quanto suo essere e sua natura. In questa più interna fonte, io scaturisco nello Spirito santo; e questa è una sola volta, un solo essere, una sola operazione. Tutto ciò che Dio opera è uno, perciò egli mi genera in quanto suo Figlio, senza alcuna differenza»⁴⁴. Il *fundus animae* risulterebbe così scandalosamente portatore per essenza degli stessi attributi divini:

Ho detto altre volte che c'è nello spirito una potenza che sola è libera. A volte ho detto che è una custodia dello spirito, a volte ho detto che è una luce dello spirito, a volte ho detto che è una piccola scintilla. Ma ora dico: non è né questo né quello, ma è qualcosa più elevato al di sopra di questo e di quello di quanto il cielo sia al di sopra della terra [...] È libera da ogni nome, priva di ogni forma, libera e distaccata come Dio stesso è libero e distaccato. È anche una e sufficiente a se stessa come Dio è uno e sufficiente a se stesso, in modo che non si riesce assolutamente a gettarvi lo sguardo. Questa potenza di cui ho parlato, nella quale Dio fiorisce e verdeggia con tutta la sua divinità, e lo spirito in Dio, in questa stessa il Padre fa

⁴² ST p. 99.

⁴³ P p. 90.

⁴⁴ OT p. 165 (è l'insegnamento condannato dall'art. XI della bolla del 1329). La dottrina dell'eterna generazione del Verbo nel fondo dell'anima consente ad Eckhart d'intensificare vertiginosamente la prospettiva agostiniana dell'interiorità: «Come dice s. Agostino, Dio è più vicino all'anima di quanto essa lo sia a se stessa. La vicinanza tra Dio e l'anima non conosce distinzione [...] L'anima prende il proprio essere direttamente da Dio, e perciò Dio è più vicino all'anima di quanto essa lo sia a se stessa, e perciò Dio è nel fondo dell'anima con tutta la sua Divinità» (ivi 187); «Come il Padre, nella sua semplice natura, genera il Figlio, altrettanto naturalmente lo genera nella parte più intima dello spirito, e quello è il mondo interiore. Qui il fondo di Dio è il mio fondo, e il mio fondo il fondo di Dio. Qui io vivo secondo il mio essere proprio, così come Dio vive secondo il suo essere proprio» (ivi 157). L'interiorità è, per Eckhart, questo fondo, questa rivelazione-generazione *personale*, ovvero in essa è costituito e fondato il vero io dell'uomo, il suo essere *personale*. Perciò tale nascita non va intesa nel senso di una vaga metafora 'mistica', bensì come fornita di uno spessore essenziale: «Ciò che giunge in te con questa nascita, ti porta il puro essere e la stabilità [...] Questa soltanto ti dà l'essere» (VA¹ p. 146). Nell'*immagine* dell'anima è dunque il senso intensissimo di una originaria coappartenenza – che non è, come vedremo, indistinta identità –, in forza della quale l'uomo è ordinato al fine dell'unione.

nascere il suo unico Figlio come in se stesso, giacché egli vive veramente in questa potenza, e lo Spirito genera insieme col Padre lo stesso Figlio unigenito e se stesso quale figlio, ed, in questa luce, è lo stesso Figlio e la verità⁴⁵.

Portando alle estreme conseguenze questo pensiero, Eckhart arriva infine ad individuare tale suprema porzione dello spirito al di sopra della stessa natura creata: «C'è qualcosa nell'anima che sta sopra l'essere creato dell'anima, e che non è toccato da alcuna creaturalità – che è nulla [...] Esso è imparentato alla natura divina, è uno in se stesso, non ha nulla in comune con alcuna cosa»⁴⁶.

Dunque, qual è il rapporto di esemplarità che unisce l'essenza dell'anima a Dio come l'immagine al suo modello? Davvero Eckhart sostiene la tesi di una naturale divinità dell'anima nella sua realtà di immagine? La questione è di capitale importanza, giacché la diretta continuità ontologica attraverso cui sembra venir interpretato il rapporto fra Dio e la porzione più profonda dell'anima sortirebbe l'effetto di cancellare ogni confine fra natura creata e sovrannatura increata, dischiudendo così lo spazio di una mistica naturale che attesterebbe Eckhart su posizioni effettivamente eterodosse, se si ammette che «la concezione di fondo presente in tutto ciò non è, in ultima analisi, nient'altro che l'idea platonica e neoplatonica dell'identità del più intimo fondamento dell'anima con l'originario fondamento di tutto l'essere»⁴⁷.

3. La dialettica dell'immagine

Ora, tutta una serie di testi corregge la comprensione dell'insegnamento eckhartiano, suggerendone una ben diversa valutazione. Nella pr. 16b leggiamo:

⁴⁵ OT p. 135-6. Sulla conoscenza da parte di Eckhart della dottrina procliana dell'*unum animae* veicolata dai *Tria opuscula*, cf. W. BEIERWALTES, *Der Begriff des 'unum in nobis' bei Proklos*, in *Die Metaphysik im Mittelalter*, hg. v. P. Wilpert, Berlin 1963, pp. 247-268; A.M. HAAS, *Transzendenzenerfahrung in der Sicht Meister Eckharts*, «Freib. Zs. f. Philos. u. Theol.» 25 (1978), 56-78; A. DE LIBERA, *Uno, unione, unità*, cit.

⁴⁶ ST p. 93. Eckhart, peraltro, si difese sostenendo di non aver mai professato tale dottrina: «cum dicitur: una virtus est in anima, si anima esset talis, ipsa esset increata et increabilis, falsum est et error. Nam, sicut dicit alius articulus, supreme potentie anime sunt create in anima et cum anima» (G. THÉRY, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, «Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Âge» I. 1926-27), p. 179). Per la questione nel suo complesso cf. K. KREMER, *Das Seelenfünklein (scintilla animae) bei Meister Eckhart: ungeschaffen oder geschaffen?*, «Trierer Theologische Zeitschrift» 97 (1988), pp. 8-38.

⁴⁷ E. VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano*, cit., p. 113.

Dio ha riservato questo a sé solo: in tutto quel che riceve la sua immagine, egli, la sua natura, e tutto quel che è e può offrire, la riflette completamente [...] Dovete sapere che la semplice immagine divina impressa nell'anima, nella parte più interna della natura, è ricevuta direttamente, e la parte più intima e nobile della natura divina è riprodotta in modo veritiero nell'immagine dell'anima [...] Qui, Dio è direttamente nella immagine, e l'immagine è direttamente in Dio. Tuttavia Dio è nella immagine molto più nobilmente di quanto l'immagine sia in Dio. Qui l'immagine non coglie Dio in quanto creatore, ma lo coglie in quanto essere intelligibile, e ciò che la natura divina ha di più nobile si riproduce in modo veritiero nell'immagine. È un'immagine naturale di Dio che egli ha impresso in tutte le anime per natura. *Non posso attribuire di più all'immagine; se le attribuisi qualcosa di più, essa sarebbe Dio stesso, ma non è così, perché allora Dio non sarebbe Dio* [...] Ciò che è davvero un'immagine, voi lo riconoscete da quattro elementi. Un'immagine non è da se stessa né per se stessa; essa proviene invece da ciò di cui è immagine e gli appartiene con tutto quel che è [...] Un'immagine prende il proprio essere direttamente ed unicamente da ciò di cui è immagine; ha uno stesso essere con esso, ed è lo stesso essere ⁴⁸.

Tale schema pensa il relazionarsi dinamico di due termini nella contemporaneità di univocità ed equivocità (*unum in duobus*). L'immagine dell'anima non possiede alcun essere al di fuori dell'essere dell'immaginato, e il suo essere esprime l'essere dell'immaginato «*expressivum sui ipsius in altero*». Il senso è quello di un rapporto dinamico di identità nella differenza o di unità correlativa. Dio pone l'anima partecipandole la propria perfezione d'essenza, ma non le comunica anche la propria divinità, e, in ragione di un principio di causalità di assimilazione dinamica, l'essere dell'immagine non è al di fuori della tensione che costitutivamente lo rimette a Dio, posto che «l'essere proprio di un rapporto non è suo proprio: non è un essere a se stesso, ma un essere dell'altro, per l'altro ed all'altro»⁴⁹. Pertanto «nessuno può separare una immagine in quanto immagine da ciò di cui è immagine [...] Questa è la vera unione, e in ciò sta la vera beatitudine»⁵⁰. Ci si trova di fronte ad una teoria filosofica dell'immagine facente capo ad nozione di causalità puramente formale propria degli enti spirituali che si esercita in obbedienza a una logica e a una fisica diverse rispetto a quelle che governano nell'ordine della causalità materiale:

⁴⁸ OT p. 230-1.

⁴⁹ CE § 4, p. 43.

⁵⁰ ST p. 118.

L'immagine, in senso proprio, è una emanazione semplice della forma, che trasmette l'intera, pura, nuda essenza. Così la considera il metafisico, astraendo dalla causa efficiente e da quella finale, che appartengono allo studio della natura che compete al fisico. Dunque l'immagine è una emanazione a partire dal profondo, nel silenzio ed esclusione di ogni esteriorità. È una vita che si potrebbe rappresentare come qualcosa che da se stessa e in se stessa si gonfia e in se stessa ribolle, senza aver ancora pensato il traboccare ⁵¹.

Queste le sue proprietà: l'immagine non riceve niente dal soggetto in cui è, ma riceve tutto il suo essere da ciò di cui è immagine; riceve tutto l'essere dell'immaginato secondo tutto quello che gli appartiene; è unica; permane nel suo modello, in cui riceve tutto il suo essere, e, inversamente, il modello, in quanto tale, è nella sua immagine, per il fatto che l'immagine possiede in sé tutto il suo essere; in virtù di una tale espressione e generazione dell'immagine, l'immagine e ciò di cui è immagine sono una cosa sola in quanto tali, sono contemporanei e si conoscono perfettamente in modo reciproco⁵². Perciò «l'immagine rappresenta veramente ciò di cui è immagine – si richiede che non manchi niente di quel che in esso è presente, e che non vi sia alcun elemento appartenente a qualcos'altro. Dunque nell'immagine di Dio niente può mancare di ciò che è in lui, niente può esser presente di ciò che appartiene a una cosa creata», ma pure, in tale «dipendenza essenziale, non esteriore», *«l'immagine non si aggiunge a ciò di cui è immagine, né forma con esso due sostanze, ma è l'uno nell'altro»*⁵³; *«è dunque necessario che l'immagine e la cosa facciano tutt'uno, ma non una cosa unica»*⁵⁴. Nel serm. 16a Eckhart esemplifica:

Se fosse soppresso ogni intermediario tra me e il muro, sarei vicino al muro, ma non nel muro. Così *non è per le cose spirituali, giacché una è sempre nell'altra* [...] Si ponga uno specchio davanti a me: che lo voglia o no, senza volontà o conoscenza, io mi rifletto nello specchio. Questa immagine non proviene dallo specchio, né proviene da se stessa, ma proviene piuttosto da ciò da cui riceve il proprio essere e la propria natura. quando viene tolto lo specchio che era davanti a me, io non mi rifletto più nello specchio, giacché io sono questa medesima immagine. Ancora un altro paragone. Quando un ramo spunta da un albero, esso porta il nome e l'essenza dell'albero, e quel che esce è identico a ciò che rimane all'interno, e ciò che rimane all'interno è identico a ciò che esce. Così il ramo è

⁵¹ SL § 511, p. 288. Cf. L. STURLESE, *Mistica o filosofia? A proposito della dottrina dell'immagine di Meister Eckhart*, «Giornale critico della filosofia italiana» 71 (1992), pp. 49-64.

⁵² Cf. CVG §§ 23-26.

⁵³ SL § 510, p. 287-8.

⁵⁴ CVG § 194, p. 150.

un'espressione di se stesso. Io dico proprio lo stesso per l'immagine dell'anima. Ciò che esce è identico a ciò che rimane all'interno, e ciò che resta all'interno è identico a ciò che esce. Questa immagine è il Figlio del Padre, ed io stesso sono questa stessa immagine⁵⁵.

Tale processualità generativa è ben lungi dal produrre una generica e statica consustanzialità: «*In principio [...] Dio ha creato l'anima secondo la sua più alta perfezione, ed ha versato in essa tutta la sua chiarezza nella prima purezza, ed è tuttavia rimasto senza commistione*»⁵⁶. Si tratta piuttosto dell'inoggettivabile relazionarsi dinamico di Dio e dell'anima nella reciproca distinzione, del loro distinto co-appartenersi ed invocarsi nella direzione abissale dell'unico fondo in cui consiste l'unione, la cui legge è fondata nella concezione dinamica di una spazialità metafisico-spirituale quale ordine di simultaneità e compresenza, secondo cui, cioè, «una [cosa] è sempre nell'altra»⁵⁷:

V'è nell'anima qualcosa in cui Dio è nella sua nudità, ed i maestri dicono che è senza nome alcuno. Questo qualcosa è, e tuttavia non ha essere proprio, perché non è né questo né quello, né qui né là, perché è ciò che è in altro, e quello in questo; infatti ciò che è, lo è in quello, e quello in questo, giacché quello fluisce in questo, e questo in quello [...] qui l'anima prende tutta la sua vita e il suo essere, giacché questo è totalmente *in* Dio, ed ogni altra cosa di essa è all'esterno; per questo motivo, grazie a questo, l'anima è costantemente *in* Dio [...] Io dico che Dio, continuamente ed eternamente, è stato presente in questo qualcosa, e che in esso l'uomo è uno con Dio [...] niente di creato interviene qui, perché nel fondo dell'essere divino, dove le tre Persone sono un solo essere, l'anima è una secondo questo fondo⁵⁸.

È chiaro che Eckhart, «proponendo una interpretazione così radicale e conseguente dell'immagine nell'anima, propone nello stesso momento una particolare reinterpretazione del rapporto fra il Divino e l'Umano, il finito e l'infinito, il creato e l'increato, e getta le basi di

⁵⁵ OT p. 227-8.

⁵⁶ ST p. 48. Ciò impedisce conseguentemente di interpretare l'unione dell'anima a Dio nel senso di una indistinta fusione ontologica: «Dio è nell'anima con la sua natura, col suo essere, con la sua divinità e tuttavia egli non è l'anima. Il raggio di ritorno dell'anima è Dio in Dio, e tuttavia essa è quella che è» (*ivi* p. 80); «così accade all'anima: se Dio la attira a sé, essa si muta in lui, in modo da diventare divina, ma Dio non diventa l'anima [...] Allora l'anima permane in Dio, così come Dio permane in se stesso» (*ivi* p. 246).

⁵⁷ Si veda l'esempio dei due vasi: «Ogni vaso ha due caratteri: riceve e contiene. I vasi spirituali e materiali sono diversi. Il vino è nella botte, ma la botte non è nel vino, e il vino non è nella botte, ovvero nelle doghe, perché se fosse nelle doghe non si potrebbe bere. In altro modo avviene per il vaso spirituale. Tutto ciò che vi è ricevuto è nel vaso, ed il vaso è in esso, ed è lo stesso vaso. Tutto ciò che il vaso spirituale riceve, è della sua natura» (OT p. 229).

⁵⁸ ST p. 62 (c. n.).

un'antropologia completamente diversa da quella dei suoi contemporanei»⁵⁹, ma insostenibile ci pare l'ipotesi ingenua di una «perfetta identità»⁶⁰ di immagine ed esemplare. La realtà del loro relazionarsi, pur chiarita nel suo fondamento filosofico, non sarebbe tuttavia completamente compresa, se il tema della grazia, «che Dio imprime senza mediazione nella parte più intima dell'anima»⁶¹ generandovi il proprio Verbo, non intervenisse a completare l'analisi, giacché «nella grazia l'uomo è conforme a Dio, ed insieme da lui distinto, come l'immagine e in rapporto all'immagine»⁶².

4. L'intelletto e la grazia

Recita l'art. 27 della bolla di Avignone del 1329: «*Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabile, et hoc est intellectus*». La teologia dell'immagine eckhartiana mostra così il suo essenziale radicamento in una teologia dell'intelletto. Come, infatti, «il Figlio non procede altro che per la proprietà dell'intelletto»⁶³, così «è necessario che l'immagine sia nella sola natura intellettuale»⁶⁴. In tal modo l'esegesi eckhartiana di Gn 1,26 fonde tradizionalmente la dottrina biblica della creazione dell'uomo *ad imaginem dei* con la dottrina greca dell'uomo *animal rationale*, insegnando la localizzazione dell'immagine nella componente razionale dell'uomo:

La creatura dotata di ragione o di intelletto differisce da ogni altra creatura inferiore per il fatto che gli inferiori sono prodotti a somiglianza di ciò che è in Dio e hanno in Dio le loro idee, secondo le quali, come si dice, sono stati fatti [...]. Invece la natura razionale in quanto tale ha il privilegio di avere somiglianza con Dio stesso, non con qualche idea presente in lui [...]. Perciò, secondo il Filosofo, è «in qualche modo tutte le cose» e l'ente nella sua totalità. [...] Da ciò deriva il fatto che l'uomo procede da Dio a somiglianza della sostanza divina, perché solo la natura intellettuale è capace delle perfezioni sostanziali della essenza divina [...] Questo è quel che qui è detto: *facciamo l'uomo a immagine e somiglianza nostra*, non di qualcosa di nostro [...] E Agostino dice che l'anima «perciò è immagine di Dio, in quanto è capace di Dio»⁶⁵.

⁵⁹ L. STURLESE, *Mistica o filosofia?*, cit., p. 59.

⁶⁰ R. M. SIENA, *Eresia ed ortodossia nella teologia di Meister Eckhart*, cit., p. 195.

⁶¹ P p. 128.

⁶² SL § 257, p. 174.

⁶³ SL § 115, p. 99.

⁶⁴ SL § 510, p. 288.

⁶⁵ CG § 115, p. 78-9.

Espressione della sua costituzione principalmente teologica, l'intelletto, sulla scorta della dottrina agostiniana della *mens quod excellit in nobis*, è identificato con l'immagine dell'anima, con la sua parte più nobile e alta⁶⁶ in cui Dio pronuncia e genera il proprio Verbo⁶⁷, con la scintilla dell'anima che reca impressa in sé l'immagine divina⁶⁸. Di questo intelletto, elaborazione dell'*intellectus impermixtus* anassagorico di cui parla Aristotele nel terzo libro del *De anima*, Eckhart riferisce come di un lume (*lumen sapientiae*) immediatamente partecipato dalla luce della Sapienza increata di Dio, immagine che inestinguibilmente ne riflette lo splendore:

Lumen quidem sapientiae, sub ratione sapientiae, non recipitur in corporibus, sed nec in anima rationali, ut natura sive ens est in natura, sed in ipso solo intellectu, in quantum intellectus est, superius aliquid est et divinus, secundum quod 'genus dei sumus' (*At* 17,29) secundum quod ad imaginem sumus increati dei. Eo enim imago est, quo dei capax est, ut ait Augustinus. Patet igitur ratio, quare lumen sapientiae hoc ipso est inextinguibile, quo in intellectu recipitur⁶⁹.

Questa luce intellettuale è «nell'anima una potenza che è assolutamente recettiva di Dio»⁷⁰, definita da cinque proprietà che ne definiscono la modalità riflessiva originaria della costituzione trascendente e dell'operazione integralmente spirituale, secondo cui «oggetto dell'intelletto è il puro essere, semplice ed assoluto»⁷¹ nel senso di una sua *passiva conoscenza immanente diretta*: essa è *libera dal qui e dall'ora, dissimigliante, pura e senza commistione*, ovvero trascendente in sé; ha *essenza riflessiva* o sussistente per la natura immateriale e semplice, che è il suo «essere operante o ricercante in se stessa»; è un'*immagine*⁷². In

⁶⁶ Cf. LW I p. 606,1-607,11-12: «supremum animae in nobis intellectus est [...] quod est ratio superior ordinata in suum superius, deum scilicet, cuius imago est»; *ivi* p. 623,9-12: «faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram». Hoc enim dictum est de homine ratione intellectus quantum ad rationem superiorem, qua est 'caput' animae et 'imago dei'.

⁶⁷ «Il Verbo viene pronunciato all'interno, nel cuore dell'anima, nella parte più intima e pura, nella testa dell'anima [...] nell'intelletto: è la che si compie interiormente la nascita» (PR 20). Cf. H. HELTING, *Aristotelische Intellekttheorie und die Sohnesgeburt bei Meister Eckhart*, «Theologie und Philosophie» 71/3 (1996), pp. 370-389. Per il contesto generale cf. M.J.F.M. HOENEN, *Metaphysik und Intellekttheorie. Die aristotelische Lehre des 'intellectus agens' in Schnittpunkt der mittelalterlichen Diskussion und die natürliche Gotteserkenntnis*, «Theologie und Philosophie» 70/3 (1995), pp. 405-413.

⁶⁸ Cf. ME p. 159: «La piccola scintilla dell'intelletto è come una piccola scintilla di natura divina, una luce divina, un raggio e una immagine di natura divina impressa nell'anima»; ST p. 224: «L'anima ha qualcosa in sé, una scintilla della facoltà conoscitiva, che mai si spegne, ed in questa scintilla, in quanto parte superiore della mente, si situa l'immagine dell'anima».

⁶⁹ LW II p. 428,4-7.

⁷⁰ ST p. 178.

⁷¹ CVG § 677, p. 407.

ciò consiste la natura *paziente* della sua trascendenza o 'nullità' intenzionale: «l'intelletto è il nulla di tutte le cose [...] Perciò non ha niente di suo prima di pensare. Pensare è, in effetti, in certo modo patire. La proprietà formale dell'elemento passivo è l'essere nudo»⁷³. Posta nell'intelletto l'identità attuale di essenza e operazione, la sua costitutiva riflessività, coincide esattamente con il suo immediato far ritorno nel Principio da cui procede *ut imago*⁷⁴. In questo senso l'atto di perfetta autocoscienza dell'intelletto essenziale dell'anima è l'atto della sua perfetta e originaria, poiché costitutiva, coscienza del suo Principio, e di trasparenza immediata ad esso. Per essenza costituito e ordinato in rapporto a Dio, in tanto l'intelletto ne è *capace*. Questo intelletto è l'originario grado di parentela che unisce l'anima a Dio: nell'intelletto Dio «'in propria venit' (Gv 1,11), in propria, id est hominum vires intellectuales interiores, non vires scilicet exteriores»⁷⁵, e così l'uomo può esservi assimilato per l'intelletto che è in lui. Espresione della perfetta interiorità dello spirito a sé, «conoscenza interiore che si fonda, in quanto intelligenza, nell'essere della nostra anima [...] ed è qualcosa della vita dell'anima [...] la vita dell'intelligenza, ed in questa vita l'uomo viene generato come figlio di Dio ed alla vita eterna»⁷⁶, esso è dell'anima il *lógos* principale («*ûzer verstân*»⁷⁷), «la razionalità più alta [...] dove il Padre pronuncia la Parola senza strepito»⁷⁸, «l'intelletto che non esce mai, che non guarda alcuna cosa»⁷⁹, principio di pura intelligenza spirituale «senza forma né immagini»⁸⁰ che, «nel profondo dello spirito, conosce senza immagini e somiglianze»⁸¹, «senza tempo, senza spazio, senza qui ed ora [...] così pura in se stessa che

⁷² Cf. ST p. 189.

⁷³ CVG § 100, p. 100. Sul ciò cf. J. D. CAPUTO, *The Nothingness of the Intellect in Meister Eckhart's 'Parisian Questions'*, «The Thomist» 39 (1975), pp. 85-115.

⁷⁴ La noetica di Alberto Magno, e di Teodorico di Freiberg in particolare, influenza la dottrina eckhartiana; cf. A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990, pp. 215-266; B. MOJSISCH, *La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg*, «Archives de Philosophie» 43 (1980), pp. 675-693; K. FLASCH, *Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich und Meister Eckhart*, e B. MOJSISCH, *Dynamik der Vernunft bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, entrambi in *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, hg. v. K. Ruh, Stuttgart 1986, pp. 124-134 e 135-144.

⁷⁵ LW II p. 421,4-6.

⁷⁶ ST p. 225.

⁷⁷ DW III p. 316,4; cf. SL § 249, p. 170: «la razionalità più alta è dimora di Dio».

⁷⁸ SL § 249, p. 170.

⁷⁹ OT p. 193.

⁸⁰ OT p. 223-4.

⁸¹ ST p. 211. Cf. AGOSTINO, *De Gen. ad litt.*, XII c. 34; TOMMASO, *S. theol.* II II q. 175 a. 3 ad 4.

conosce direttamente l'essere divino puro e nudo, e *in questo influsso essa riceve la natura divina*», contrapposta al «pensiero senza intelletto» che «ha movimento e continuo passaggio», che «è mera immaginazione, ed ha le condizioni della corporeità, ovvero immagini e cose simili»⁸², ovvero alla ragione disgiuntiva e discorsiva (*der diskursive Verstand*) che è la «conoscenza rivolta alle cose esteriori [...] conoscenza per rappresentazioni e concetti, e che ci nasconde quell'altra»⁸³. Viene così in chiaro l'orizzonte principalmente noetico entro il quale si iscrive la teoria della beatitudine eckhartiana: «la pura essenza divina, la pienezza dell'essere, che è la nostra beatitudine, che è Dio, consiste nell'intelletto, e in esso si trova, si attinge, si coglie»⁸⁴. Vivere secondo la trascendenza dell'intelletto, in sé *nulli nichili habens commune*, è capacità di ascendere interiormente al di sopra del condizionamento spazio-temporale, e così attuando la propria essenza come esercizio rigoroso di progressiva astrazione (*denudatio vel spoliatio*) dal 'nulla' di ogni contingenza e accidentalità creaturale⁸⁵, l'uomo si unisce a Dio. L'ideale filosofico classico della felicità teoretica risulta così assimilato alla problematica teologica della beatitudine (*visio beatifica*). L'esercizio teoretico è in sé una teogenesi, che nel filosofo, nell'intellettuale nel senso preciso di uomo d'intelletto (*vernunftige mensch*), si compie: «quanto un uomo ha di intelletto o di capacità intellettuale, tanto ha di Dio, e tanto dell'Uno, e tanto dell'essere uno con Dio. [...] Dunque, ascendere all'intelletto, sottomettersi ad esso, è unirsi a Dio. Unirsi, essere uno, è essere uno con Dio»⁸⁶. Principio della beatitudine dell'unione non è però la stessa attività naturale dell'intelletto. La libera trascendenza dell'*intelligere* è sì la sua capacità di ascesa interiore a Dio, e perciò la sua operazione è unitiva, divinizzante, ma *non in forza di sé*, bensì per quanto dispone, per negazione progressiva di ogni determinazione, alla massima ricettività dell'influsso divino, all'acco-

⁸² SL § 248, p. 169-70.

⁸³ ST p. 224.

⁸⁴ CVG § 677, p. 407; cf. inoltre OT pp. 70, 179ss.; ST p. 193ss.

⁸⁵ «L'intelletto astrae dall'*hic et nunc*, e, in quanto tale, non ha niente in comune con nulla, è privo di mescolanza, è separato» (CVG § 318, p. 216); «Nota come l'uomo, tramite l'intelletto, sia al di fuori del qui e dell'ora, e perciò sempre e dappertutto; e questa è una proprietà di Dio» (SL § 269, p. 180). Eckhart segue la teoria neoplatonizzante dell'anima come sostanza intellettuale soprannaturale di Alberto, non quella tomista dell'anima *forma corporis* che ancora la situa all'interno del mondo fisico (cf. *ivi* § 554). Cf. É. ZUM BRUNN, *La doctrine albertinienne et eckhartienne de l'homme d'après quelques textes des «Sermons allemands»*, in *Albert der Große*, cit., pp. 137-143.

⁸⁶ SL § 304, p. 195. Cf. U. KERN, *La conoscenza come conoscenza di Dio. Aspetti epistemologici della teoria dell'intelletto di Meister Eckhart*, in *Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa*, a cura di G. Ferretti, Genova 1992, pp. 239-258.

glimento della Forma del puro Essere sostanziale (la generazione del Figlio): «l'intelletto è tanto più capace di recepire, quanto più è nudo. L'esempio è nelle potenze dell'anima e nella stessa materia prima, che è capace di recepire l'essere medesimo che è della forma, o, piuttosto, che è la forma stessa [...] l'intelletto, ponendosi in modo recettivo, accoglie in sé i più profondi principi della realtà – Verbo in principio, nel grembo del Padre [...] così la passione è opera di Dio soltanto [...] la beatitudine è sostanzialmente ed originalmente nell'intelletto, cui appartiene il patire e il ricevere»⁸⁷. Dunque, il nulla della nuda passione dell'intelletto è la sua trascendenza come capacità di progressiva purificazione in vista di una pura libertà d'accoglienza: «Dio solo opera la grazia e la opera sempre nuova, in quanto sempre genera il Figlio e spira lo Spirito santo. La grazia è la gloria stessa, tolta soltanto la nostra imperfezione. Tale gloria, o beatitudine, consiste in una medesima cosa, *attivamente in Dio, passivamente nell'anima*»⁸⁸; «Dio viene trovato nell'anima non aggiungendo, ma togliendo [...] Egli è, infatti, intimo all'anima, e l'operato della creatura non può contribuire a questo fine altro che con la purificazione e la preparazione [...] la creatura può solo purificare, mentre la grazia, lo Spirito santo, discende dal padre dei lumi»⁸⁹. Nel nulla *capax dei* di tale intima apertura intenzionale all'essere consiste la natura dell'intelletto nell'anima, meno un *increatedum aliquid* dell'anima in sé principio autonomo di divinizzazione, che non costitutiva capacità dell'anima nel suo 'fondo' di partecipare e corrispondere in direzione dell'unità ad una dimensione superiore a quella creata presente sostanzialmente in essa quale forza di attrazione gravitazionale nella sua origine divina: «Dio ha donato all'anima una luce divina, che gli è simile e come della propria natura, e l'ha data all'anima così in proprio, che essa è un pezzo dell'anima, perché possa operare con piacere in essa [...] Ma nell'uomo opera la beatitudine. Questo deriva dalla grazia divina: essa solleva l'anima a Dio, la unisce a lui e la rende della forma divina [...]. Opera della grazia è l'attirare, *attirare senza fines*»⁹⁰. In questa originaria, sostanziale e intima presenza attrattiva della grazia soprannaturale a dimensione increata – che «è sopra ogni natura [...] nel più profondo dell'anima, dove penetra Dio soltanto»⁹¹ – si fonda si fonda l'atto spirituale dell'intelletto-immagine:

⁸⁷ SL § 304, p. 195; cf. CVG § 669.

⁸⁸ SL § 100, p. 91; cf. pure *ivi* §§ 206.256; CVG §§ 100.396.397.

⁸⁹ SL § 119, p. 101-2.

⁹⁰ ST p. 249-50.

⁹¹ SL § 98, p. 90.

in spiritualibus necesse est quod anima ipsa accipiat esse divinum ad hoc quod operetur divine et spiritualiter [...] Hoc autem esse divinum dat gratia gratum faciens ipsi essentiae animae. Hinc est quod gratia non principiat proprie opus, sed esse respicit et ad intra, sicut ipsa essentia, ut essentia, solum esse respicit [...] gratia gratum faciens, quae et supernaturalis dicitur, est in solo intellectivo, sed nec in illo, ut res est et natura, sed est in ipso ut intellectus et ut naturam sapit divinam, et ut sic est superior natura, et per consequens supernaturale [...] Gratia igitur gratum faciens et supernaturalis est in intellectivo, in quantum intellectus particeps est et sapit naturam divinam et ut est imago sive ad imaginem dei ⁹².

La grazia sovrannaturale «è come un traboccare della generazione del Figlio, che ha la sua radice proprio nel profondo del cuore del Padre»⁹³, ovvero «deriva da Dio sotto l'aspetto e la proprietà personale» ed è «un certo riflusso, ovvero ritorno in Dio stesso»: «per questo motivo la può ricevere solo la facoltà razionale, in cui risplende in modo proprio l'immagine della Trinità»⁹⁴. Essa è la realtà del *Christus in nobis*⁹⁵, dell'eterna generazione trinitaria dell'anima nel suo fondo: «la grazia non sta in una facoltà dell'anima, ma nella sua essenza, nell'intimo, o piuttosto nello stesso essere dell'anima»⁹⁶, «essa scaturisce dal cuore del Padre e fluisce nel Figlio, e nell'unione di entrambi fluisce la Sapienza del Figlio nella bontà dello Spirito santo. La grazia è un volto di Dio e viene impressa nell'anima con lo Spirito santo senza mescolanza, rendendo l'anima conforme a Dio»⁹⁷. Nel fondo dell'anima «la grazia è un rafforzamento, un configurarsi dell'anima – o piuttosto un suo trasformarsi – in Dio e con Dio [...] essa fa sì che siamo una cosa sola con Dio», «rende figlio di Dio»⁹⁸, «è una inabitazione e coabitazione dell'anima in Dio»⁹⁹, e l'anima «attraverso il suo essere sta nell'essere di Dio, in Dio»¹⁰⁰, giacché «in Cristo non c'è altro essere che quello divino»¹⁰¹.

⁹² LW II pp. 602,9-604,11.

⁹³ SL § 263, p. 177.

⁹⁴ SL §§ 258-259, p. 175.

⁹⁵ Cf. CVG § 709, p. 424: «viene Gesù», come qui si dice. Cosa operi con la sua venuta lo apprendiamo da quanto segue: innanzitutto «sta in mezzo» ai discepoli, giacché per grazia inabita e feconda l'essenza stessa dell'anima, che è al mezzo e come al centro di tutte le facoltà, conferendole l'essere divino».

⁹⁶ SL § 267, p. 179.

⁹⁷ P p. 125.

⁹⁸ SL § 18, p. 49.

⁹⁹ ST p. 117.

¹⁰⁰ SL § 267, p. 179.

¹⁰¹ SL § 263, p. 177. Come nota VL. LOSSKY, questa «n'est pas une thèse monophysite, comme on pourrait le croire. Ici encore le Dominicain thuringienne raisonne dans l'esprit du dogme de Chalcédonie qui prescrit de reconnaître non seulement la dualité de natures, mais aussi bien l'unité de l'hypostase dans le Fils de Dieu incarné» (*Théologie négative...*, cit., p. 363).

«Tel est l'élément mystique de la philosophie eckhartienne: celui qui accomplit et dépasse l'averroïsme éthique dans une théologie de la grâce»¹⁰². Dunque in forza e nell'essere della grazia la trascendenza negativa e negante dell'intelletto-immagine naturalmente ordinato a Dio è compiuta quale *passione* del puro essere soprasostanziale, e in tanto capace di esservi unito. In questa teologia dell'intelletto, la grazia partecipa *distintamente* all'anima nel suo fondo l'*esse* divino attrandola in un moto di gravitazione attorno all'infinita Unità abissale dell'Essere divino, suscitandone l'intenzionalità profonda (che conosce *per modum inclinationis* o *propter connaturalitatem*), l'intima aspirazione («*indewendige neigen*») ad unirvisi¹⁰³ «nel giorno della grazia, che vive nell'essere medesimo dell'anima, e mira ad essere una cosa sola con Dio»¹⁰⁴: in questo giorno «l'anima si trova nel giorno dell'eternità, in un istante essenziale, e là il Padre genera il suo Figlio unigenito in un istante presente, e l'anima rinasce in Dio»¹⁰⁵. Nell'*esse* increato del *Verbum-Imago* l'intelletto dell'anima possiede *in principio* il proprio fondamento essenziale, da e in quell'Essere per grazia accesa nel suo lume a sua immagine e in quell'Essere attratta ad essere rigenerata in unità in ragione della forza gravitazionale della grazia che si insinua nella sua essenza conferendogli una capacità unitiva, un dinamismo operativo che lo attrae nella beatitudine della sua *prima conditio* ad-verbale nell'unità della vita trinitaria divina, ovvero «nel fondo dell'anima, in cui è una cosa sola la grazia, la beatitudine e il fondo di Dio, ed è la stessa vita che Dio vive in sé»¹⁰⁶. La dialettica

¹⁰² A. DE LIBERA, *Averroïsme éthique et philosophie mystique*, in *Filosofia e Teologia nel Trecento*, a cura di L. Bianchi, Louvain-La-Neuve 1994, p. 47.

¹⁰³ Questo tema della intenzionalità della porzione più profonda dello spirito dell'uomo come sua naturale vocazione ad unirsi con Dio, la si trova espressa mediante la metafora, ripresa da Origène, del seme divino nell'uomo: «Il seme di Dio è in noi [...] il seme del pero si ingrandisce per diventare un pero, il seme del noce per diventare noce, il seme di Dio per diventare Dio [...] Origène, un grande maestro, dice: Poiché Dio stesso ha seminato, sotterrato, generato questo seme, esso può essere coperto o nascosto, ma non è mai distrutto o estinto: è ardente, luminoso, chiaro, e brucia e tende incessantemente verso Dio» (OT p. 47). Tauler condenserà questa dottrina nella nozione di *gemüete*, che traduce generalmente il latino *mens*: «esso ha un'aspirazione deiforme ... questo fondo, questo spirito ha una perpetua forza d'attrazione ... un'eterna inclinazione, un'intima propensione a ritornare alla sua origine» (*I sermoni*, a cura di F. Belski e M. Vannini, Milano 1997, p. 639-40; cf. E.-H. WÉBER, *Jean Tauler et Maître Eckhart*, in J. TAULER, *Sermons*, éd. par P. Jossua, Paris 1991, pp. 673-702).

¹⁰⁴ SL § 522, p. 294.

¹⁰⁵ OT p. 190.

¹⁰⁶ PF p. 304, 16-17; cf. OT p. 185: «L'intelletto opera incessantemente verso l'interiorità. Più una cosa è sottile e spirituale, più essa opera fortemente verso l'interno, e più l'intelletto è forte e sottile, più si unisce a lui e diviene uno con lui tutto quello che esso conosce [...] La beatitudine di Dio sta nell'operazione verso l'interno dell'intelletto, in cui risiede il Verbo. L'anima deve essere là un avverbio [...] per attingere la

spirituale dell'intelletto risulta così fondata in una dialettica della grazia come dialettica di inizio e fine. Lo spirito dell'uomo è costituito nel suo 'fondo', *in principio*, come relazione d'origine e di partecipazione essenziale – *per modum unitatis*, secondo l'unità correlativa nell'immagine, ovvero secondo la sua prima nascita, *in divinis*, da non equivocare però nella sua identità di unità solo principale, incoattiva¹⁰⁷ – alla vita trinitaria divina, che determina una relazione finale. L'eterna nascita trinitaria dell'anima, insomma, è meno una sua originaria teogenesi *ut ipsa imago*, che non la sua generazione *ad imaginem* in vista della grazia del dono della *visio dei per essentiam*, dell'unione come filiale rigenerazione dell'uomo in Dio con il Cristo, cui l'uomo non può contribuire che con la preparazione e la purificazione, ovvero mediante la libertà di un'atto fondamentale di autocoscienza:

1Gv 3,2 dice: «siamo figli di Dio, ma non è ancora apparso», Gn 37,30 scrive: «Il bambino non si vede». Ne vediamo un esempio quando la figura è tratta dal legno o dalla pietra senza nulla cambiare, ma solo togliendo, tagliando e purificando. Tolte queste cose dalla mano dell'artista, l'immagine appare e risplende; così in noi quel che è sovrammesso e sovrascritto non lascia apparire quel che siamo, e neppure permette di accorgercene. Dice: 'Siamo figli di Dio, ma non è manifesto'. Mt 22,20: 'di chi è l'immagine e l'iscrizione?'. Certamente l'immagine è di Dio, ma l'iscrizione è della carne, del mondo, del demonio. Mt 13,25: 'il nemico ha seminato la zizzania'. Preghiamo dunque Dio che, come Padre generante, si mostri come Padre rigenerandoci, togliendo quel che è sovrascritto e che 'il nemico ha semina-

propria beatitudine»; SL § 248, p. 169: «l'intelletto, conformemente al suo nome, procede dall'esterno verso l'interno, al contrario della volontà, e, secondo la sua natura, astrae da ogni elemento aggiunto dall'esterno, la sua ascesa è l'ingresso nella prima radice della purezza di tutto ciò che è nel Verbo».

¹⁰⁷ Si veda il tema, già della prima patristica greca, della duplice nascita dell'uomo: «Vi sono due specie di nascita dell'uomo: una nel mondo e l'altra fuori del mondo, ovvero *per giungere spiritualmente* in Dio» (ST p. 228); «se voi mi chiedete, dal momento che sono figlio unigenito, eternamente generato dall'eterno Padre, se dunque io sia stato eternamente Figlio in Dio, vi rispondo: *sì e no*. Sì, come Figlio secondo il fatto che il Padre mi ha eternamente generato, ma non Figlio, in quanto non generato» (ivi p. 49). Ciò significa «che coloro cui è stato dato il potere di diventare figli di Dio, che 'sono nati da Dio' (Gv 1,12-13), e in cui ha abitato il Verbo fatto carne, questi, dico, vedono 'la gloria' come figli unigeniti. Il quasi infatti indica questa somiglianza: 'Saremo simili a lui, e lo vedremo come è' (1Gv 3,2). Del resto il simile è sempre conosciuto dal simile. Come se dicesse: 'la sua gloria, dell'unigenito dal Padre', noi, 'quasi unigeniti', l'abbiamo veduta. Lui unigenito, generato dal solo Padre, noi generati, ma non da un solo Padre. Lui dunque Figlio per generazione, che riguarda l'essere, la specie, la natura, e perciò Figlio per natura; noi invece figli per rigenerazione, che concerne la conformità della natura. Lui 'immagine del Padre' (Col 1,15), noi a immagine di tutta la Trinità: 'Facciamo l'uomo a nostra immagine' (Gn 1,26)» (CVG § 123, p. 113). Per la tematica ad es. in Origène cf. G. SFAMENI GASPARRI, *Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione*, in *Arché e Telos. L'antropologia di Origène e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, a cura di U. Bianchi e H. Crouzel, Milano 1981, pp. 231-266.

to'. Inoltre del Padre è essenziale 'aver misericordia e perdonare'; 2Cor 1,3: 'Padre di misericordia e di ogni consolazione'. Preghiamo dunque Dio che ci mostri nell'opera e nell'effetto di essere «Padre di misericordia», avendo pietà di noi, in modo che quel che siamo per natura appaia conforme all'immagine, per grazia 'conforme a somiglianza' (Gn 1,26). Perciò Giovanni dice: 'quando apparirà, saremo simili a lui'; 'siamo figli di Dio' (1Gv 3,2) nell'immagine. Il salmo dice: 'nell'immagine passa l'uomo' (Sal 38,7), anche peccando; 'ma non è manifesta', in quanto velata dal peccato; 'quando apparirà saremo simili a lui', 'col volto scoperto' (2Cor 3,18), con l'immagine rinnovata dalla grazia. Significativamente infatti Gn 1,26 dice: 'facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza'. L'immagine appartiene alla natura, nella quale 'l'uomo passa', anche peccando; la somiglianza appartiene alla grazia, per la quale l'immagine è rinnovata, finché appaia¹⁰⁸.

5. La realizzazione dell'immagine

Dio nella grazia dell'Amore-Spirito santo si partecipa nel più intimo all'uomo secondo la dinamica vitale delle relazioni personali in cui consiste la purezza della sua essenza unitaria, così che l'uomo si costituisce nella porzione più profonda della propria anima, nella sua *immagine*, secondo la partecipazione a tale dinamica dialogica personale, per grazia e nell'amore chiamato e incessantemente attratto a partecipare secondo unità di quel dialogo e scambio profondo di purezza e pienezza. La realizzazione dell'immagine si chiarisce quindi come la condizione stessa dell'unione «nella purezza dell'essenza»:

Quando l'uomo mette a nudo e scopre l'immagine divina che Dio ha naturalmente creato in lui, allora si manifesta in lui l'immagine di Dio. Nella nascita si riconosce la manifestazione di Dio, giacché dire che il Figlio è generato dal Padre deriva dal fatto che il Padre gli manifesta paternamente il suo segreto. E perciò, quanto più e più chiaramente l'uomo mette a nudo l'immagine divina in sé, tanto più chiaramente Dio viene in lui generato. Bisogna intendere così la nascita perenne di Dio, nel senso che il Padre mette a nudo e scopre l'immagine e risplende in essa [...] mettendo a nudo l'immagine nell'uomo, l'uomo si rende simile a Dio, a ciò che Dio è nella purezza dell'essenza. E più l'uomo si mette a nudo, più è simile a Dio, e più gli diventa simile, e più viene unito a lui. Così, dunque, bisogna intendere la nascita perenne in Dio: in quanto l'uomo risplende con la sua immagine nell'immagine che è Dio, che Dio è secondo la purezza della sua

¹⁰⁸ CVG § 575, p. 356-7 (Eckhart impiega il medesimo paragone già di Plotino e Dionigi, dello scultore che non crea alcunché, limitandosi a toglier via le scorie che occultano la forma che la materia originariamente reca impressa in sé). Per la dottrina della grazia qui sinteticamente trattata cf. É.-H. WÉBER, *La théologie de la grâce chez Maître Eckhart*, «Revue des sciences religieuses» 70/1 (1996), p. 48-72.

essenza, e con la quale l'uomo è uno. Dunque l'unità tra uomo e Dio va intesa secondo l'uguaglianza dell'immagine, infatti l'uomo è simile a Dio secondo l'immagine ¹⁰⁹.

In altre parole, è nella conoscenza del *Christus in nobis* che l'unione possiede il proprio fondamento: «quando l'uomo è posto nell'immagine in cui è uguale a Dio, allora coglie Dio, allora lo trova. Se qualcosa è diviso verso l'esterno, allora non trova Dio. Quando l'anima giunge nell'immagine e si trova esclusivamente nell'immagine, allora trova Dio in questa immagine. Nel trovare se stessa e Dio v'è una sola opera, che è senza tempo: allora trova Dio. In quanto essa è all'interno, in tanto essa è una con Dio – ovvero in quanto si è inclusi là dove l'anima è immagine di Dio. In quanto l'uomo è all'interno, in tanto è divino; quanto all'interno, tanto in Dio – non incluso, non unito, ma piuttosto *uno*»¹¹⁰. E come realizzare l'immagine, come attingere tale conoscenza? La risposta raggiunge il paradosso che sta al cuore della teologia dell'unione eckhartiana. Come «il Figlio è un'immagine di Dio al di sopra di ogni immagine, è un'immagine della sua nascosta divinità»¹¹¹, «è una immagine, che è senza mediazione e senza immagine»¹¹² nel senso della purezza priva della distinzione e molteplicità propria delle immagini creaturali, così nella sua nascita eterna «anche l'anima è formata proprio nel modo in cui il Figlio è immagine di Dio»¹¹³, cioè «nel fluire e rifluire delle tre Persone l'anima viene di nuovo effusa e formata di nuovo nella sua prima *forma senza forma*»¹¹⁴. Così, solo «quando l'anima va oltre tutte le immagini, viene impressa in quella immagine che è il Figlio di Dio. I maestri dicono: il Figlio solo è immagine di Dio, ma l'anima è formata secondo questa immagine (*Sap* 2, 23)»¹¹⁵. È questione, quindi, per l'uomo, di spogliarsi di ogni immagine seconda, determinata, finita, creaturale (*en-*

¹⁰⁹ P p. 29-30.

¹¹⁰ P p. 91. Risuona l'antico precetto delfico-socratico del *nosce te ipsum*, che per Eckhart coincide con il riconoscimento dell'azione profonda di Dio nel profondo dello spirito dell'uomo (cf. *ivi* p. 36). Sui precedenti tradizionali di questa concezione noetica dell'*imago*, specie in Guglielmo di Saint-Thierry e in Bernardo, «pour aborder les thèmes mystiques de la naissance du Verbe en l'âme, particulièrement chez Maître Eckhart», cf. R. JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle De Saint Anselme à Alain de Lille*, 2 voll., Strasbourg 1967, I, pp. 368-408; per la specifica tematica eckhartiana cf. A.M. HAAS, 'Nim din selbes war'. *Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Freiburg/S. 1971, pp. 15-75.

¹¹¹ ST p. 212.

¹¹² ST p. 188.

¹¹³ ST p. 212.

¹¹⁴ P p. 69.

¹¹⁵ ST p. 212. Cf. TOMMASO, *S. theol* I q. 3 a. 1 ad. 2, e I q. 88 a. 3 ad. 3.

tbilden), perché solo così può tornare ad essere interiormente conformato (*wider ingebildet, inerbilden*) al di là di sé (*überbilden*) nella uniformità (*einförmicheit*) dell'essenza divina. È la fondamentale dialettica estatica della dis-immaginazione appropriante (*entbildung, ymagine denudari*), la cui legge è così formulata: «*Und dar umbe, als sich der mensche mit minne ze gote blôz vüegende ist, sô wirt er entbildet und ingebildet und überbildet in der götlichen einförmicheit, in der er mit gote ein ist*»¹¹⁶. Questa pratica di spoliazione o denudamento dell'immagine consiste in un movimento di progressiva astrazione rispetto ad ogni qualità o modo determinato, regressivamente orientato verso l'unità essenziale dello spirito. Tale movimento altro non è che è la cessazione di ogni modo e forma – esteriore ed interiore, giacché «la vera immagine dell'anima è quella in cui non è formato niente di esteriore né di interiore, salvo ciò che Dio è in se stesso»¹¹⁷ – dell'oggettivare e dell'oggettivarsi, del rappresentare e dell'autorappresentarsi. Il diretto correlato ontologico della *entbildung* è nel termine di un «dis-venire» (*entwerden*) quale pratica di spoliazione, denudamento o «de-creazione» dell'Io psicologico, centro finito produttore di immagini e rappresentazioni nel cui flusso è ordinariamente immerso, il cui significato è quello di un annientarsi nella specificità del proprio essere particolare al fine di venir «*mit götlichem*

¹¹⁶ DW II p. 278,4-6: «Perciò, quando l'uomo con l'amore si abbandona in nudità a Dio, allora egli è spogliato dell'immagine, riformato in se stesso e trasformato al di là di sé nella uniformità divina, dove è uno con Dio». Sul tema complessivamente cf. W. WACKERNAGEL, *Ymagine denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris 1991. Nella sua valenza gnoseologica, l'*entbildung* coincide con un'opera di erosione e oscuramento d'ogni sapere rappresentativo, con un atto di radicale inconoscenza in direzione della più profonda interiorità dello spirito, erede della «conoscenza inconsciente» di Dionigi relativa alla *henosis*, giacché «finché qualcosa è ancora oggetto della nostra attenzione, non siamo ancora uno nell'Uno. Poiché là dove non v'è che l'Uno, non si vede che l'Uno. Ciò perché non si può vedere Dio che mediante la cecità, né conoscerlo che mediante il non conoscere, né comprenderlo che mediante la sragione (*unvernunft*)» (PF p. 241,25-28). Questa «forma superiore di conoscenza» (VA¹ p. 147) affonda nella divina Tenebra soprasostanziale divina, nella sua luce inaccessibile (1Tm 6,16, Gv 1,9; cf. ST p. 53: «Qual'è lo scopo finale? È la nascosta oscurità dell'eterna divinità, che è sconosciuta»), elemento e luogo infigurabile della rigenerazione filiale in *divinis*: «Notate ora l'utilità e il frutto di questa parola e di questa tenebra. Non solo il Figlio del Padre celeste viene generato in questa tenebra, che è suo luogo proprio: anche tu sei là generato come figlio dallo stesso Padre celeste» (ivi p. 150). Questa «*intériorisation de la course apophatique vers l'Ineffable*» fa di Agostino e Dionigi quelle «*deux présences intimes*» che abitano al cuore dell'insegnamento eckhartiano (VL. LOSSKY, *Théologie négative...*, cit., p. 28ss), in cui la progressione d'ispirazione agostiniana *extra nos-intra nos-supra nos* risulta fusa con il ternario dionisiano *aphaisis-agnosia-henosis*.

¹¹⁷ OT p. 189.

¹¹⁸ DW V p. 306,4. La trasformazione della relazione conoscitiva in relazione ontologica trae fondamento dalla serrata critica che Eckhart muove ad una logica e

wesen überwesent»¹¹⁸, letteralmente *sovraessenzializzato* con e in Dio per e nell'essere del Figlio:

Poiché, dunque, la natura di Dio è quella di non essere simile ad alcuno, noi dobbiamo necessariamente giungere al punto di essere niente, per poter essere trasportati in quello stesso essere che egli è. Se dunque io giungo al punto di non rappresentarmi in niente e di niente rappresentare in me, gettando all'esterno tutto quel che è in me, allora posso essere trasportato nel nudo essere di Dio, e questo è il puro essere dello Spirito. qui deve essere del tutto espulso tutto quel che è somiglianza, perché io possa essere trasportato in Dio e diventare una cosa sola con lui, ed una sostanza, un essere ed una natura, e così il Figlio di Dio [...] Se rimanesse in te qualche immagine o somiglianza, non saresti mai *una sola cosa con Dio*. Perciò, dunque, per essere una cosa con Dio, niente in te deve essere rappresentato, né all'interno né all'esterno [...] Allora l'uomo ha l'essere, la natura, la sostanza, la saggezza, la gioia e tutto quel che Dio ha. Allora diviene nostro ed in noi lo stesso essere del Figlio di Dio, e noi giungiamo nello stesso essere di Dio. Cristo dice: 'Chi vuole seguirmi, rinunci a se stesso, prenda la sua croce e mi segua' (Mt 16,24; Mc 8,34) ¹¹⁹.

Nella pratica di tale progressivo straniamento rispetto alla accidentalità di ogni forma individuata e particolare di umanità, in tale «ritrarsi da ogni esser qualcosa»¹²⁰, consiste il recupero dell'umanità spirituale, Dio in Dio con il Figlio¹²¹. A questo fine, anche l'Immagine

metafisica della rappresentazione. Occorre divenire l'oggetto stesso della conoscenza (cf. ST p. 257: «Lo devi conoscere senza immagini e senza somiglianza. Ma se devo conoscere Dio in tal modo, immediatamente, devo divenire assolutamente lui, ed egli me [...] così completamente uno, che questo *lui* e questo *me* divengano e siano una cosa sola»). Sancita la totale insufficienza della via esteriore della rappresentazione obbiettante, allora «ciò che la conoscenza conosce, quello è la conoscenza, e la conoscenza non si separa assolutamente da ciò che è conosciuto ma essa diviene uno con il conosciuto» (PF p. 502,31-33). Lo stesso concetto di mediazione va quindi escluso, per corrispondere a quel «conoscere tramite l'essere, conoscere che è l'essere» (SL § 442, p. 255), in cui l'Essere stesso è la mediazione senza mediazione – il Figlio, immagine senza immagine –, che conduce alla generazione in Dio, nella quiete dell'Uno: «in adventu filii in mentem oportet quod omne medium sileat. Natura enim medii repugnat unioni, quam anima appetit cum deo et in deo. Ratio est primo, quia esse ex sui natura est primum et novissimum, principium et finis, nequaquam medium; quin immo ipsum est medium ipsum, quo solo mediante sunt et insunt et amantur omnia sive quaeruntur. Deus autem ipse est esse ipsum [...] Oportet ergo exuere, cedere silesce et quiescere ipsam rationem medii ad hoc, quod anima in deo quiescat» (LW II p. 616,6-618,3).

¹¹⁹ ST pp. 227-9. L'*entbildung* è la comprensione eckhartiana della *mors mystica*. Sulla tematica cf. A.M. HAAS, *Mors Mystica. Thanatologie der Mystik, insbesondere der deutschen Mystik*, «Freib. Zeit. f. Phil. u. Theol.» 23 (1976), pp. 304-392; Id., «...das Persönliche und Eigen verleugnen». *Mystische Vernichtigkeit und Verworfenheit sein selbst im Geiste Meister Eckharts*, in *Individualität*, hg. v. M. Frank u. A. Haverkamp, München 1988, pp. 106-122; N. LARGIER, *Repräsentation und Negativität. Meister Eckharts Kritik als Dekonstruktion*, in *Contemplata aliis tradere*, cit., pp. 371-390.

¹²⁰ «ein entwerdung alles ydes» (cf. CA p. 188 e nota 24).

¹²¹ «Come deve giungere l'uomo a essere un Figlio unigenito del Padre? Fate attenzione. La Parola eterna non ha assunto né questo né quell'uomo, ma una natura umana libera, indivisa, che era pura e senza immagini; infatti la forma semplice dell'umanità è senza immagini. Così, quando la natura umana fu assunta dalla Parola eter-

che il Figlio è nel senso della distinzione singolare va trascesa. *Expedi vobis ut ego vadam* (Gv 16,7): «è come se dicesse: voi avete trovato troppa gioia nella mia presenza, e per questo motivo non potete ricevere la gioia perfetta dello Spirito santo. Abbandonate dunque le immagini ed unitevi all'essere senza forma»¹²², interpreta Eckhart. Si tratta della comprensione più rigorosa, coerente e conseguente della *iconicità* del Figlio, giacché, se è vero che «l'icône ne merite la vénération qu'autant qu'elle montre un autre qu'elle même et devient ainsi le pur type du prototype, vers lequel elle ne cesse de se renvoyer absolument»¹²³, allora «fermarsi al Mediatore senza andare con lui, tramite lui e in lui dove egli intende condurci, sarebbe non riconoscerlo, poiché sarebbe non riconoscerlo per quel che è»¹²⁴. Così Eckhart interpreta il tema di derivazione agostiniana del superamento dell'umanità di Cristo verso la divinità di Cristo, ed è per questa via (Gv 14, 6)¹²⁵ ch'egli viene a dirigere la propria teologia dell'unione in direzione dell'abissale e vertiginosa dottrina della *Gottheit*, dell'unità deserta e immobile dell'essere divino, scandalosamente concepita al di là della Trinità medesima, termine dell'irruzione (*Durchbruch*) finale dell'anima in Dio:

È dunque da questa immagine, in cui essa trova interiormente il proprio essere secondo l'increabilità dell'immagine, che l'anima deve uscire, e lo deve fare con una morte divina. L'anima infatti riconosce in se stessa che non è né questa immagine né questo essere quanto essa propriamente cerca. Poiché l'anima deve riconoscere che anche nell'essere ch'essa possiede nell'immagine eterna, v'è distinzione e molteplicità. Per quanto poco noi conosciamo della divinità, vi è già della molteplicità. Dunque, poiché l'es-

na semplicemente, senza immagini, allora l'immagine del Padre, che è il Figlio eterno, diventò immagine della natura umana. Come è vero, infatti, che Dio è diventato uomo, così è vero che l'uomo è diventato Dio. Così la natura umana è trasformata, in quanto è divenuta immagine divina, che è immagine del Padre. Perciò, se dovete essere un Figlio, bisogna che siate distaccati e separati da tutto quello che crea in voi distinzione. Infatti ogni uomo è accidentale rispetto alla natura umana, separatevi dunque da ciò che in voi è accidentale e assumetevi secondo la natura umana libera e indivisa. E, dal momento che questa stessa natura secondo la quale vi assumete è diventata Figlio dell'eterno Padre, essendo stata assunta dalla Parola eterna, voi diventate perciò Figlio dell'eterno Padre insieme a Cristo, dato che vi assumete secondo quella stessa natura che in Lui è diventata Dio» (P p. 48-9).

¹²² OT p. 118.

¹²³ J.-L. MARION, *La croisée du visible*, Paris 1996, p. 152-3.

¹²⁴ I. HAUSHERR, *Le prime generazioni cristiane*, in *La mistica e le mistiche*, Cinisello B. 1996, p. 307.

¹²⁵ AGOSTINO, *In Iob. Ev.*, Tract. 13,6: «Ego sum via, veritas et vita'. Si veritatem quaeris, viam tene; nam ipsa est via quae est veritas. Ipse est quo is, ipsa est qua is; non per aliud is ad aliud, non per aliud venis ad Christum; per Christum ad Christum venis. Quomodo per Christum ad Christum? Per Christum hominem ad Christum Deum; per Verbum carnem factum ad Verbum quod in principio erat Deus apud Deum».

sere eterno in cui si trova l'anima appartiene ancora, in ragione dei caratteri propri dell'immagine eterna, al dominio della molteplicità – giacché le Persone implicano per sé solo una distinzione – l'anima si apre il passaggio attraverso la sua immagine eterna, per giungere là dove regna Dio nella sua unità. [...] E in questo senso dice Cristo: Nessuno viene al Padre se non attraverso di me [Gv 14,6]. Cristo è l'immagine eterna. Perciò l'anima non può fermarsi in Lui, ma deve, come dice egli stesso, passare attraverso di Lui [...] *se l'anima vuole ritornarsene, bisogna che essa perda il Figlio*. Perciò i maestri dicono: quando il Figlio fa ritorno nell'unità della natura divina, egli non è più persona secondo la proprietà; allora egli si perde nell'unità dell'essenza. Io dico similmente a proposito dell'anima: quando l'anima fa irruzione e si perde nella sua immagine eterna, là è questa morte ch'essa muore in Dio. In questo senso san Dionigi insegna: Poiché allora, per lo spirito Dio non è più, questa immagine eterna non è più niente per lo spirito, benché tragga da essa la propria origine. Nell'immagine l'anima ha una somiglianza con Dio, poiché il Figlio è simile al Padre, ma nell'essenza in cui sono Uno, essi non sono simili, poiché la somiglianza presuppone già la differenza. Lo stesso io dico dell'anima: per entrare nell'unità divina, l'anima deve perdere questa somiglianza con Dio ch'essa possiede nell'immagine eterna. Perciò san Dionigi afferma: la più grande gioia dello spirito consiste nel nulla della sua immagine ¹²⁶.

In tal modo l'esercizio noetico dell'*entbildung* si mostra orientato al termine meta-noetico dell'unione. La luce dell'anima deve trascendersi in se stessa, «non le bastano né il Padre né il Figlio né lo Spirito santo, e neppure le tre Persone insieme, *in quanto ciascuna permane nella sua particolarità* [...] essa vuole penetrare nel semplice fondo, nel silenzioso deserto [...] nella interiorità più profonda, dove nessuno è in patria, là trova soddisfazione questa luce, e là essa è in una interiorità più profonda di quanto sia presso se stessa. Infatti questo fondo è un semplice silenzio immobile in se stesso; da questa immobilità vengono mosse tutte le cose»¹²⁷. L'anima deve spingersi «nell'essere senza operazione» e cogliere «le Persone nell'immanenza [*nell'unità*] dell'Essere, dal quale non sono mai uscite»¹²⁸, nell'Uno divino «nel quale anche Dio Padre-Figlio-Spirito santo perde ogni differenza e proprietà»¹²⁹. Questo è il *nulla* dell'unione, coincidente con la Tene-

¹²⁶ CA p. 192-5. Cf. O. LANGER, *Meister Eckharts Lehre von der Gottesgeburt und der Durchbruch in die Gottheit und seine Kritik Mystische Erfahrung*, in 'Ein Höhe, über die nichts geht'. *Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik*, hg. v. M. Schmidt u. D.R. Bauer, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, pp. 135-161.

¹²⁷ ST p. 129.

¹²⁸ ST p. 174. SUSO a sua volta dirà che «la Persona del Padre, presa da sola, non dà beatitudine, né la sola Persona del Figlio, né quella sola dello Spirito santo, ma le tre Persone immanenti nell'unità dell'essenza, sono la beatitudine» (in *Opere spirituali*, cit., p. 222).

¹²⁹ OT p. 26.

bra soprasostanziale della sconosciuta e iniconoscente *unitio excedens mentis naturam* di Dionigi. Come Dio «è uno senza unità, trino senza trinità, al di sopra di ogni nome, di ogni ragione e intelletto, al di sopra dell'essere e dell'ente»¹³⁰, così la divinizzazione per unione dev'essere nello spazio inconcepibile di una assoluta privazione di determinazioni modali: «Perciò Dionigi esortava il suo discepolo Timoteo dicendo: caro figlio, tu devi, con i sensi non turbati, uscire da te stesso, sopra te stesso e sopra tutte le tue potenze, sopra la facoltà del conoscere e sopra l'intelletto, sopra l'opera, il modo, l'essere, nella nascosta silenziosa Tenebra, per giungere alla conoscenza dell'ignoto e superdivino Dio. Bisogna sottrarsi a tutte le cose»¹³¹. Tale estasi unitiva interiore è poi precisata nel senso di un infinito inabissamento interiore secondo il quale l'intelletto dell'anima deve, nella nudità di un amore iniconoscente, sprofondare (*excessus mentis*) completamente nell'abisso dell'Uno divino:

Quando l'anima contempla [...] anche se contempla Dio in quanto Dio, o in quanto immagine, o in quanto Trinità, c'è sempre qualcosa di imperfetto in essa. Ma se *tutte* le immagini dell'anima vengono abbandonate, ed essa contempla soltanto l'unico Uno, allora il puro essere dell'anima trova il puro, libero da forme, essere della unità divina, un essere al di sopra dell'essere [...] Tu devi sfuggire completamente al tuo esser tuo, e fonderti nel suo essere suo, e così il tuo tuo e il suo suo deve diventare completamente un mio, in modo da conoscere eternamente con lui il suo immutabile essere increato e il suo indicibile nulla [...] Come dunque devo amare Dio? – Devi amarlo in modo non intellettuale, ovvero in modo che la tua anima sia spoglia di ogni intellettualità, perché, finché essa opera intellettualmente, mantiene delle immagini. Finché ha immagini, ha della mediazione; finché ha della mediazione, non ha unità e semplicità [...] Per questo motivo la tua anima deve essere non-intellettuale, permanere libera dall'intelletto. Infatti, se ami Dio in quanto Dio, in quanto Spirito, in quanto Persona o in quanto immagine – tutto questo deve sparire. – Come dunque devo amarlo? – Devi amarlo in quanto è un non-Dio, un non-Spirito, una non-Persona, una non-immagine, o per meglio dire: in quanto è un puro, limpido, chiaro Uno, separato da ogni dualità. E in questo Uno dobbiamo eternamente sprofondare dal qualcosa al nulla¹³².

Questo interiore inabissarsi dell'anima per annientamento iniconoscente di sé nel nulla, nella tenebra, nel deserto dell'Unità divina,

¹³⁰ SL § 118, p. 101.

¹³¹ ST p. 147; per DIONIGI AREOP., cf. *De div. nom.* XIII, 980A ss., e J. VANNESTE, *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris 1959.

¹³² ST p. 253 *passim*. Eckhart cita l'adagio di s. Bernardo: *modus diligendi Deum est sine modo diligere*.

nella Divinità (*gotheit*) di Dio, non è affatto superamento e abbandono del *Deus-Trinitas* nella prospettiva eretica dell'Uno puramente Uno neoplatonico¹³³, bensì è il ritorno nell'«emanazione prima e nel fondo dell'essere», nel «circolo dell'eternità»¹³⁴, in cui il Padre in sé si comunica a sé con il Figlio e lo Spirito santo secondo il Mistero incomprendibile di una Sostanza in tre Persone. L'essenza trinitaria di Dio è l'immobile «fondo-senza-fondo» che tutto muove, il nulla dell'unione, come conferma il *Granum sinapis*, poema in volgare in forma di sequenza la cui paternità è attribuita allo stesso Eckhart:

*Der drier strik
hat tîfen schrik
den selben reif
nî sin begreif:
hîr ist ein tûse sunder grunt.
Schach unde mat
zît, formen, stat!
der wunder rink
ist ein gesprink
gâr unbewegît stêt sîn punt*

Il legame dei tre
suscita profondo spavento,
questo cerchio
l'intelletto non l'ha mai compreso:
qui c'è un abisso senza fondo.
Scacco matto
al tempo, alle forme, al luogo,
Il mirabile cerchio
è l'origine,
immobile sta il suo punto ¹³⁵.

¹³³ Così giudica R.M. SIENA, secondo il quale «la Deità costituisce il confine estremo della teologia eckhartiana e l'eresia più radicale coltivata dal domenicano, eresia che viene a polverizzare l'idea e la figura del Dio cristiano» (*Eresia ed ortodossia...*, cit., p. 194), in cui «si assiste all'oscuramento del cristianesimo da parte del radicalismo neoplatonico» (*Meister Eckhart e la condanna del 1329*, cit., p. 63). Ma la vertiginosa e difficile idea della *gotheit*, funzione di un apofatismo teologico radicale, è ben lungi dall'introdurre una gerarchizzazione reale all'interno della natura divina prospettando una sorta di «Dio prima di Dio», bensì trova la propria giustificazione dialettica nell'identità metafisica di Dio come l'Uno *negatio negationis* (cf. M. DE GANDILLAC, *La dialectique de Maître Eckhart*, cit., p. 75; R. ÖCHSLIN, *Der Einige und Dreieine in der deutschen Predigten*, in *Meister Eckhart der Prediger*, hg. v. U. Nix u. R. Öchslin, Freiburg i.B.-Basel-Wien 1960, pp. 49-166). Nell'unico Uno (*einic ein*) eckhartiano coesistono dialetticamente il Dio Trascendente, pura ipseità separata ed impensabile nella sua alterità assoluta, immobile nel suo inoperoso silenzio, e il Dio creatore che ha nella Trinità il modello del proprio operare, in sé aspetti affatto indistinguibili dell'unica natura nell'unico fondo, se non per l'esigenza della sola ragione umana, come Suso spiegherà, *Opere spirituali*, ed. cit., p. 377. Mediante la giustapposizione di *got* e *gotheit* Eckhart rifiuta di risolvere la natura divina nel suo creatore determinarsi trinitario. L'Uno divino non si lascia semplicemente scomporre nel Tre della Trinità; piuttosto, l'unità indistinguibile dei Tre è il mistero profondo in cui la Trinità possiede la propria ineffabile radice e verità assoluta (cf. OT p. 193: «la distinzione deriva dall'Unità: intendendo la distinzione nella Trinità. L'Unità è la distinzione, e la distinzione è l'Unità»). Dunque, la *gotheit* emerge come la profondità stessa del Mistero della Tri-Unità divina. Di Dio, la Deità è l'ineffabile profondità senza fondo e il Nulla eminente: «Dio nella divinità è una sostanza spirituale senza fondo, tale che nessuno può dirne niente, se non che è nulla» (PF p. 500,27-29).

¹³⁴ ST p. 269.

¹³⁵ Cit. secondo K. RUH, *Meister Eckhart*, cit., p. 68; cf. ID., *Die trinitarische Spekulation in deutschen Mystik und Scholastik*, «Zeit. f. deutsche Philologie» 72 (1953), pp. 24-53; R.P. LYNDON, *Bullittio and the God beyond God: Meister Eckhart's Trinitarian Theology*, «New Blackfriars» 70/826-827 (1989), pp. 161-181; 235-244.

Più che la divinità impersonale dei neoplatonici, dunque, la *gotheit* eckhartiana evoca l'abisso ineffabile della «Trinità soprasostanziale superdivina e superbuona» invocata da Dionigi in apertura della sua *Theologia Mystica*, la Divinità (*Theotes*) «che sta sopra tutto», che «non è né unità né trinità conosciuta da noi o da qualcun altro degli esseri [...] che supera ogni nome in quanto essenza che supera tutti gli esseri»¹³⁶. Nell'abisso dell'unico Uno l'anima giunge così ad amare Dio con lo stesso Amore – lo Spirito santo – con cui Dio ama se stesso perpetuamente in sé comunicandosi nella società trinitaria delle Persone, che «sono Dio (*got*) nella Persona, ma Divinità (*gotheit*) nella natura»¹³⁷. Qui l'uomo viene «generato nella semplicità e nudità dell'essere»¹³⁸, trasformato cioè nella stessa Immagine, Dio in Dio, uno nell'Uno. Questo è il nulla della beatitudine dell'unione «là dove il Figlio stesso la riceve, nell'emanazione prima [...] nel fondo dell'essere»¹³⁹. In tale abisso «l'anima giunge al principio, all'inizio, in cui Dio si effonde con bontà in tutte le creature»¹⁴⁰, ma «Dio è l'origine ed è amore» e «per restare presso l'Uno, io dico Dio è amore [...] Dio è amore perché Egli mi ama con l'amore con cui ama se stesso»¹⁴¹. Qui lo stesso è «stare all'esterno come all'interno, abbracciare ed essere abbracciati, contemplare ed essere la stessa cosa contemplata, tenere ed essere tenuti – questo è il fine dove lo spirito dimora in pace, unito alla cara eternità»¹⁴². L'irruzione dell'intelletto è dunque il suo *ascensus* dalla propria luce naturale per e nella luce della grazia che incessantemente lo attrae nella perfezione dell'Amore trinitario: «bisogna che noi ascendiamo dalla luce naturale in quella della grazia, ed in essa cresciamo verso la luce che è il Figlio stesso. Là noi siamo amati nel Figlio dal Padre, con l'amore che è lo Spirito santo, scaturito eternamente ed effondentesi nella sua nascita eterna – è la terza Persona – ed effondendosi dal Figlio verso il Padre, in quanto loro amore reciproco»¹⁴³. Qui «l'amore con cui

¹³⁶ *De div. nom.* XIII, 3, 981A. Cf. A. DE LIBERA, *L'Un ou la Trinité? Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne*, «Revue des sciences religieuses» 70/1 (1996), pp. 31-47.

¹³⁷ NS p. 215.

¹³⁸ ST p. 112: «geboren in einvalticheit und in blozheit des wesens».

¹³⁹ P p. 44.

¹⁴⁰ OT p. 237.

¹⁴¹ P p. 115-7. Per la dialettica dell'amore e i suoi fondamenti metafisici si veda la pr. 29, ST pp. 82-8, e U. KERN, *Der liebende Mensch nach Meister Eckhart*, in *Mensch und Natur im Mittelalter*, 2 voll., hg. v. A. Zimmermann u. A. Speer, Berlin-New York 1992, II, pp. 736-751.

¹⁴² ST pp. 269-71.

¹⁴³ ME p. 183-4. Così l'*unio mystica* eckhartiana si precisa nel senso della paolina

amiamo è lo Spirito santo»¹⁴⁴, e l'uomo rientra nella sua *prima conditio* increata, giungendo nel compimento della grazia a conoscere ed amare Dio, ad essere conosciuto e amato da Dio proprio come Dio si conosce e si ama in sé con il Figlio nell'Amore-Spirito santo, perpetuo dialogo (*immobilis motus*) in cui da sempre la verità del suo spirito è costituita:

Bisogna sollevarsi e crescere nella grazia [...] ma quando la grazia viene compiuta nel grado più alto, non è più grazia, ma piuttosto una luce divina. San Paolo dice: Dio è una luce inaccessibile. Non vi è ad essa alcun accesso, ma solo un esser giunti [...] San Giovanni dice: 'Conosceremo come egli si conosce' (Gv 3,2). È proprietà divina quella di conoscersi senza questo o quello [...] San Paolo dice: 'Conosceremo Dio come siamo conosciuti' (1Cor 13,12). Ma io dico: conosceremo Dio proprio come egli si conosce, in quell'immagine che è la sola immagine di Dio e della divinità [...] In quanto somigliamo a questa immagine, in cui sono fluite ed uscite tutte le immagini, ed in essa siamo riflessi, ed ugualmente introdotti nell'immagine del Padre – in quanto egli riconosce questo in noi, in tanto noi lo conosciamo così come egli si conosce¹⁴⁵.

In tal modo «l'hénologie d'Eckhart appelle une théorie de l'amour qui est aussi une mystique trinitaire»¹⁴⁶. Nella grazia l'«intelletto è illuminato e unito nell'amore»¹⁴⁷, ossia «lo Spirito santo solleva e rapisce con sé, portandola nel fondo da cui è uscito, l'anima che ha così oltrepassato tutte le cose. Sì, la conduce nell'immagine eterna da cui è uscita, nell'immagine da cui il Padre ha formato tutte le cose e in cui tutte le cose sono uno, nell'ampiezza e profondità in cui ogni cosa ha

unitas spiritus (1Cor 6, 17) già, ad esempio, di GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY: «Dicitur autem haec unitas spiritus, non tantum quia efficit eam, vel afficit ei spiritum hominis Spiritus sanctus, sed quia ipsa ipse est Spiritus sanctus, Deus caritas; cum qui est amor Patris et Filii, et unitas et suavitas, et bonum et osculum, et amplexus et quicquid commune potest esse amorum, in summa illa unitate veritatis, et in veritate unitatis, hoc idem homini, suo modo fit ad Deum, quod consubstantiali unitate, Filio est ad Patrem, vel Patri ad Filium; cum in amplexu et osculo Patris et Filii, mediam quodammodo se invenit beata conscientia; cum modo ineffabili, incogitabili, fieri meretur homo Dei, non Deus, sed tamen quod Deus est: homo ex gratia quod Deus ex natura» (*Epistula Aurea*, ed. cit., § 263, p. 354).

¹⁴⁴ ST p. 82.

¹⁴⁵ ST p. 197-8.

¹⁴⁶ Cf. A. DE LIBERA, *Introduction...*, cit., pp. 287-295 [290].

¹⁴⁷ ME p. 183. La grazia è il dinamismo essenziale del pensiero, e così nella grazia, il puro intelletto si compie oltre sé (*excessus mentis*) come puro amore: «Se io allontano il mio intelletto, che è una luce, da tutte le cose, per dirigerlo direttamente verso Dio, che incessantemente si effonde con la sua grazia, il mio intelletto è illuminato e unito nell'amore; così conosce Dio e lo ama, come è in se stesso» (*ibid.*). In questo *excessus* «siamo trasformati in quella stessa immagine di splendore in splendore», ovvero dalla luce naturale a quella soprannaturale, e dalla luce della grazia alla luce della gloria «come dallo Spirito del Signore» (2Cor 3, 18)» (SL §§ 507-508, p. 286).

il suo termine»; l'uomo «è condotto dallo Spirito santo nell'immagine e vi è unito. E, con l'immagine e con lo Spirito santo, è condotto e introdotto nel fondo»¹⁴⁸, realizzando l'unione come perfetta *cristificazione* dell'Io in Dio:

L'anima deve permanere nella sua nudità [...] È così che arriva all'unione con la santissima Trinità [...] Nella pura Divinità non v'è assolutamente alcuna attività; così l'anima non consegue la perfetta beatitudine altro che gettandosi nel deserto della Divinità, dove non hanno posto né operazioni né immagini, immergendosi e perdendosi nel deserto, dove si annichila il proprio io e dove l'anima si cura delle cose tanto poco come al tempo in cui non era ancora. Allora soltanto l'anima è completamente morta a se stessa e non vive che in Dio. Ciò che è morto in questo modo è del tutto annichilato. L'anima è dunque annichilata e la Divinità è la sua tomba. E di queste persone che Paolo parla: Voi siete morti e la vostra vita è nascosta in Dio con il Cristo (*Rm* 11,6) ¹⁴⁹.

Nel Figlio, nel *Christus in nobis* il nulla dell'unione possiede il proprio fondamento e realtà: «San Paolo dice: 'conosceremo Dio come siamo conosciuti' (*1Cor* 13,12). Come Dio conosce se stesso, così noi in lui conosceremo [...] Noi conosceremo nel Figlio. Il Figlio è un'immagine della divinità e un nulla della divinità; egli è un'immagine di Dio Padre. L'immagine del Padre è il suo unigenito Figlio. In questa immagine, in cui è il Nulla, in questa immagine noi saremo trasformati nel Figlio, e di nuovo trasformati attraverso il Figlio nel Padre; in quest'unica immagine in cui non v'è né questo né quello, è in quest'immagine che noi dobbiamo conoscere Dio con il suo unigenito Figlio»¹⁵⁰.

¹⁴⁸ ST p. 55-6.

¹⁴⁹ NS p. 216-7. Allora «non il Dio personale è una tappa verso la *Deitas*, verso l'Assoluto indeterminato, ma, all'opposto, è questo Assoluto ad essere una tappa verso la generazione, la nascita eterna del Dio personale» (H. CORBIN, *Il paradosso del monoteismo*, Casale Monf. 1986, p. 151). Suso – ma anche Tauler – ripeterà questa dottrina dell'abbandono di sé come realizzazione dell'*Io cristiforme*: «Il terzo sguardo si fa con un annientamento (*entwerdenne*) e un libero abbandono di se stesso in tutto ciò in cui ci si guidava da sé [...] così da perdersi con ricca potenza, senza badare a questo e quello, e annientarsi in maniera da non riprendersi e diventare una cosa col Cristo nell'unità [...] E questo sé abbandonato diventa un io cristiforme (*ein kristfermig Ich*), di cui la Scrittura parla per mezzo di S. Paolo che dice: 'Io vivo, non più io, Cristo vive in me' (*Gal* 2,20)» (*Opere spirituali*, ed. cit., p. 382-3).

¹⁵⁰ DW III p. 202,18-203,32.

6. Il distacco («abegescheidenheit»)

Esordisce Eckhart nella pr. 53: «Quando predico, io sono solito parlare del distacco, e di come l'uomo debba essere libero da se stesso e da tutte le cose. In secondo luogo, che l'uomo deve essere di nuovo conformato (*wider ingebildet*) al Bene semplice, che è Dio. In terzo luogo, che si ricordi della grande nobiltà (*edelkeit*) che Dio ha posto nell'anima, in modo che giunga meravigliosamente fino a Dio. In quarto luogo io parlo della purezza della natura divina – quale splendore sia nella natura divina, è inesprimibile»¹⁵¹. Così poi si legge nel trattato *Del distacco*: «Ho cercato con serietà e impegno quale sia la più alta e migliore virtù per cui l'uomo possa meglio e più strettamente unirsi a Dio e divenire per grazia ciò che Dio è per natura, e per cui l'uomo sia maggiormente simile alla propria immagine, quando era in Dio [...] e, per quanto lo può la mia ragione e per quanto essa può capire, io non trovo altro che questo: il puro distacco»¹⁵². Erede della *aphaïresis* già di Proclo e Dionigi, nonché dell'imperativo mistico plotiniano dell'*aphêle panta* nel senso di *ablatio alteritatis*¹⁵³, la nozione di distacco marca nel profondo il leit-motiv dell'insegnamento mistico-spirituale eckhartiano, interpretando nel modo più intenso il movimento della *entbildung*. Non è possibile disgiungere al suo interno il significato di tecnica mistica, di indicazione pratico-operativa per la perfezione della vita spirituale e di esercizio filosofico: distacco è l'attività razionale stessa del pensiero nel suo scopo primo e principale di condurre all'unione essenziale con Dio mediante una trasformazione dell'essere nell'Essere, che implica un diverso modo di rapportarsi esistenzialmente al mondo. Principio di un ascetismo filosofico il cui approdo è la condizione esistenziale ultima di serenità-abbandono (*gelâzenheit*), il distacco è la legge estatica del pensare nel suo fondamento integralmente spirituale. Nel distacco il pensiero è chiamato ad una esperienza di totale spossessamento e povertà, di umiltà e nudamento, di profondo silenzio, quale decisivo compito di auto-trascendimento intuitivo nella molteplicità dei propri condizionamenti accidentali, nella sua realtà di immagine (il piano del suo funzionamento ordinario di razionalità discorsiva che distingue e rappresenta)

¹⁵¹ P p. 79.

¹⁵² OT p. 107.

¹⁵³ Cf. A. CHARLES-SAGET, *Aphaïresis et Gelassenheit, Heidegger et Plotin*, in *Herméneutique et ontologie. Hommage à P. Aubenque*, éd. par R. Brague et J.-F. Courtine, Paris 1990, pp. 323-344.

verso il suo compimento essenziale quale coglimento metadiscorsivo del proprio fondamento in rapporto al quale è ordinato *per essentiam*, non in forza di sé, ma come disposizione a riceverne per grazia il *donum perfectum*. In questo senso la razionalità suprema del distacco è anche la razionalità stessa della fede, se per fede s'intende anzitutto un atteggiamento (*actitudo*), ossia una disposizione attiva di preparazione ad un atto, che è l'atto di ricevere qualcosa che non entra in noi attraverso un'esperienza sensibile, che non è risultato di una costruzione del nostro pensiero: così nel silenzio del distacco la fede si trasforma in autentica scienza¹⁵⁴.

Ora, fra il nulla e il distacco corre un legame strettissimo ed essenziale: «oggetto del puro distacco non è né questo né quello. Esso riposa sul niente assoluto»¹⁵⁵; «il distacco è tanto vicino al nulla, che non può esservi niente fra il perfetto distacco e il nulla»¹⁵⁶. Il nulla della condizione perfettamente distaccata replica il medesimo Nulla divino: Dio stesso, infatti, è in sé distacco, e nel distacco possiede la radice della sua intera divinità («Dio è Dio per il suo distacco immutabile, ed è proprio dal distacco che egli ha la sua purezza, la sua semplicità, la sua immutabilità»¹⁵⁷), così «solo il distacco conduce l'uomo alla purezza, dalla purezza alla semplicità, dalla semplicità alla immutabilità»¹⁵⁸. Nella sua valenza gnoseologica di progressiva evacuazione e oscuramento di ogni contenuto particolare, di ogni sapere determinato, e di recisione del legame di dipendenza da essi, il distacco risale al di quà di ogni modo del conoscere per affondare nella tenebra di una perfetta nescienza, indicata come lo stesso ingresso segreto dell'anima in Dio, contenuto di una felicità già *in via* possibile quale anticipazione e prefigurazione reale dello *status gloriae*: «L'anima

¹⁵⁴ «Meno tu hai di sentimenti e più è grande la tua fede, più deve essere apprezzata e lodata, giacché la fede totale è molto più di un pensiero umano. Con essa noi possediamo una vera scienza. In verità non ci manca altro che una vera fede» (OT p. 89). Sul rapporto distacco-fede-sapere in Eckhart cf. M. VANNINI, *Dialettica della fede*, Casale Monf. 1983, pp. 13-46; A. M. HAAS, *Aktualität und Normativität Meister Eckharts*, cit., p. 233ss. In generale cf. E. WALDSCHÜTZ, *Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate*, Bonn 1978, pp. 194-315; W. SIMON, *Meister Eckhart. Mystik und Denken*, «Theologisch-praktische Quartal.» 138/2 (1990), pp. 144-156; M. VANNINI, *Filosofia e ascesi in Eckhart*, in *Filosofia e ascesi nel pensiero di Antonio Rosmini*, a cura di G. Beschini, Brescia 1991, pp. 63-74; M. ENDERS, *Une nouvelle interprétation du Traité eckhartien Du détachement*, «Revue des sciences religieuses» 70/1 (1996), pp. 7-18; N. LARGIER, *Penser la finitude. Création, détachement, et les limites de la philosophie dans l'œuvre de Maître Eckhart*, «Revue des sciences religieuses» 71/4 (1997), pp. 458-473.

¹⁵⁵ OT p. 115.

¹⁵⁶ OT p. 108.

¹⁵⁷ OT p. 111.

¹⁵⁸ OT p. 111.

ha un ingresso segreto nella natura divina, in cui tutte le cose non sono più niente per essa. Sulla terra, questo ingresso non è altro che il puro distacco. E quando il distacco giunge al culmine, la sua conoscenza lo rende non più cosciente, il suo amore lo rende non amante, la luce lo rende tenebroso»¹⁵⁹. Questa tenebra coincide con uno stato di massima apertura e ricettività rispetto all'operazione divinizzante di Dio. È un esser vuoto da ogni sapere come esser-aperto-a (*empfänglich*) ed esser-libero-per:

Infatti, se conosco qualcosa, non sarebbe ciò non-conoscenza, e neppure sarebbe uno stare vuoto e nudo. Devo dunque stare completamente nella tenebra? Sì, certamente! Non puoi stare meglio, di quando ti sei completamente trasportato nella tenebra e nell'ignoranza [...] Cosa sono queste tenebre, come si chiamano, o com'è il loro nome? Il loro nome non significa altro che una capace ricettività (*ein mütiglich empfenglichkeit*), in cui tu devi diventare perfetto¹⁶⁰.

Solo così Dio può nascere nell'anima: «per questa nascita, Dio vuole e deve avere un'anima vuota, calma, libera, in cui non v'è altro che lui solo». Risuona allora l'imperativo mistico: «*Fai il vuoto in te stesso, per poter esser riempito*»¹⁶¹. È la reciprocità di una duplice estasi: dell'uomo in Dio e di Dio nell'uomo. Quanto più l'anima in sé da sé esce dalla totalità molteplice e divisa delle proprie rappresentazioni e immagini, tanto più Dio si genera in essa: «Esci completamente da te stesso, e Dio uscirà completamente da se stesso per te. Quando entrambi sono usciti da loro stessi, ciò che permane è l'Uno nella sua semplicità. In questo Uno, il Padre genera il Figlio nella più intima fonte»¹⁶². In questa pura *passione* dell'anima, in questo «patir Dio» (*got liden* come *compassio Christi*) consiste la beatitudine dell'unione: «se tutte le immagini dell'anima vengono abbandonate, ed essa contempla soltanto l'unico Uno, allora il puro essere dell'anima trova il puro, libero da forme, essere della unità divina, un essere al di sopra dell'essere. Meraviglia delle meraviglie, quale nobile sofferenza è questa, che l'essere dell'anima non possa soffrire niente altro che la pura

¹⁵⁹ OT p. 117.

¹⁶⁰ VA² p. 238.

¹⁶¹ OT p. 16. Sul tema del vuoto nell'esperienza spirituale e mistica si veda il numero speciale di Hermès: «Le vide, expérience spirituelle en Occident et en Orient», 6 (1969), in cui si segnalano, per l'interesse eckhartiano, i contributi di L. GILBURN, *Le vide, le rien, l'abîme*, pp. 15-62; L. BENOIST, *L'appel du vide*, pp. 78-86; F. NEF, *Expérience du vide et ontologie chez les mystiques rhénans*, pp. 115-121.

¹⁶² OT p. 158.

unità di Dio»¹⁶³. Nella libertà (*vriheit*) di tale pura vacuità (*ledicheit*) interiore assolutamente ricettiva di Dio termina l'esercizio del distacco. Dell'estasi teopatica interiore esso è lo strumento: «il puro distacco si situa al culmine. È al culmine colui nel quale Dio può agire secondo la sua assoluta volontà [...] Perché il cuore sia disponibile nel modo più alto, bisogna che esso riposi sul puro nulla [...] Come un cuore distaccato si trova al culmine, bisogna che riposi sul nulla, perché è in ciò che si trova la più grande ricettività»¹⁶⁴. Ciò significa che la *grazia* è la realtà del distacco e il principio della beatitudine dell'unione: «Spesso mi spavento, quando devo parlare di Dio, pensando a come totale deve essere il distacco dell'anima che vuole giungere a questa unione. Questo non deve però sembrare impossibile a nessuno. Non è, infatti, impossibile all'anima che ha la grazia. Niente è più semplice del distacco da tutte le cose, per l'anima che ha la grazia»¹⁶⁵. Nel nulla del distacco come rinuncia e fuoriuscita da tutto ciò che è 'proprio' nel senso particolare della distinta individualità, dell'io psicologico accidentalmente determinato, consiste la vera esperienza dello spirito per Eckhart come movimento di alienazione disalienante, di disappropriazione appropriante, coincidente con la costituzione essenziale del soggetto, con la sua originaria libertà nell'essere e in tutte le cose: «Chi fosse così uscito da se stesso, sarebbe reso a se stesso in modo più vero, e tutte le cose abbandonate nella molteplicità gli sono del tutto rese nella semplicità, giacché egli ritrova se stesso e tutte le cose nell'istante presente della Unità. [...] Quest'uomo vive allora in una perfetta libertà»¹⁶⁶. Il mistero dell'Incarnazione trova qui il suo

¹⁶³ ST p. 253-4. Teopatica è la mistica eckhartiana; cf. VA¹ p. 150: «La nostra beatitudine non sta nell'operare, ma nel fatto di ricevere Dio passivamente [...] E tanto onnipotente è Dio nell'operare, altrettanto abissale è l'anima nella sua passività; e perciò essa viene trasformata con Dio e in Dio». Cf. E. ZUM BRUNN, *Un homme qui patît Dieu*, in *Voici Maître Eckhart*, cit., pp. 269-284.

¹⁶⁴ OT p. 115.

¹⁶⁵ ST p. 220-1. La dialettica dell'*entbildung*-distacco altro non è che la dialettica dell'umiltà: l'umiltà è la pura passione dell'anima («chi vuole ricevere dall'alto, deve necessariamente essere in basso, in vera umiltà» OT p. 147), ovvero, in assoluto, la disposizione più propria a ricevere l'influsso divino, e il punto di abissale comunicazione tra il fondo di Dio e il fondo dello spirito dell'uomo: «Dio non può operare meglio che nel fondo dell'umiltà, giacché, quanto più si è profondi nell'umiltà, tanto meglio si accoglie Dio [...] Quanto più l'uomo è inabissato nel fondo della vera umiltà, tanto più è inabissato nel fondo dell'essere divino» (PR 99). Cf. in proposito i testi raccolti in M. E., *Sur l'humilité*, éd. par A. de Libera, Paris 1988.

¹⁶⁶ OT p. 222. «Ci rimane un'opera propria: l'annientamento di noi stessi [...] Infatti, tutto il nostro essere è fondato solo sull'annullamento di noi stessi» (*ivi* p. 98). Cf. M. VANNINI, *Meister Eckhart: dall'alienazione all'essere*, «Servitium» 74-75 (1991), pp. 91-106; ID., *L'esperienza dello spirito*, Palermo 1991; M.-A. VANNIER, *Déconstruction de l'individualité ou assumption de la personne chez Eckhart?*, in *Individuum und Individualität im Mittelalter*, hg. v. J. A. Aertsen u. A. Speer, Berlin-New York 1996, pp. 622-641.

più intenso approfondimento, in un esito che non è affatto quello di una irrimediabile spersonalizzazione dissolutrice del soggetto. Al contrario, si giunge alla autentica costituzione *personale* dell'uomo in Dio con il suo unigenito Figlio, nell'essere e nell'agire:

La più grande perfezione è che l'uomo esteriore sia totalmente mantenuto. Lo è per il fatto che l'essere personale gli offre il suo sostegno, proprio come l'umanità e la divinità sono un solo essere personale nella personalità di Cristo. Così ho il sostegno del suo stesso essere personale; io stesso divengo questo essere personale, negando completamente la comprensione che posso avere di me stesso. In questo modo io sono spiritualmente uno, secondo il mio fondo, proprio come uno è il fondo di Dio. Ecco come sono lo stesso essere personale, secondo l'essere esteriore, totalmente privo del mio proprio sostegno. Questo essere personale, uomo e Dio, sfugge assolutamente all'uomo esteriore e si eleva al di sopra di esso, che non può mai raggiungerlo. Ricondotto in se stesso, questo riceve dall'essere personale l'influsso della grazia in molti modi: dolcezza, consolazione, interiorità, e ciò è bene. Non è però la cosa migliore. Se l'uomo esteriore permanesse così in se stesso, senza il sostegno di se stesso [...] l'uomo interiore dovrebbe, secondo il modo dello spirito, uscire fuori dal fondo in cui è uno, e comportarsi secondo l'essere che è il suo per grazia, in cui è mantenuto per grazia. Perciò lo spirito non può mai giungere alla perfezione se il corpo e l'anima sono perfetti. Così, come l'uomo interiore sfugge al suo proprio essere, essendo un solo fondo col fondo di Dio, nello stesso modo l'uomo esteriore dovrebbe essere spogliato del proprio sostegno, e ricevere totalmente il sostegno dell'essere personale eterno, che è questo stesso essere personale. Vi sono qui due modi di essere. Il primo è il puro essere sostanziale, secondo la divinità; l'altro è l'essere personale. Entrambi tuttavia non sono che una sola sostanza. Come questa stessa sostanza della persona di Cristo, che porta l'eterna umanità, è anche sostanza dell'anima, e come non v'è che un Cristo nella sostanza – sia secondo l'essere, sia secondo la persona – noi dobbiamo essere lo stesso Cristo. Dobbiamo imitarlo nelle sue opere, perché egli è nel suo essere un solo Cristo secondo il modo umano. Essendo della sua stessa natura, secondo la mia umanità, io sono unito al suo essere personale in modo tale da essere per grazia uno con lui nell'essere personale, ed anche questo essere personale stesso. Come Dio dimora eternamente nel Fondo del Padre, ed io sono in lui come un unico fondo e lo stesso Cristo, portatore della mia umanità, questa è altrettanto mia quanto sua nell'unica sostanza dell'essere eterno, in modo tale che l'essere dell'anima e quello del corpo sono perfetti in un solo Cristo: un Dio, un Figlio ¹⁶⁷.

¹⁶⁷ ST pp. 175-7. Allora, è vero che «la mistica della Deità può essere considerata come l'inveramento estremo della mistica della generazione» (G. FAGGIN, TP p. 49), ma non che «il passaggio dalla mistica della generazione alla mistica della indistinzione [...] appare pur sempre un abbandono o un trascendimento della genuinità cristiana del rapporto anima-Dio» (*ibid.*), e che «l'identificazione dell'anima alla Deità è il punto estremo della spersonalizzazione, nella quale la matrice cristiana non è più riconoscibi-

Il Cristo nella pienezza del suo essere *personale* è dell'unione con la pura Trascendenza dell'Essere divino la forma e il senso profondo. Ci si trova insomma di fronte ad una mistica tutt'altro che impersonale della Divinità Uno-Nulla assoluto, nutrita di un intellettualismo che del Logos divino lascerebbe in ombra la vivente realtà incarnata, storico-esistenziale¹⁶⁸. In realtà Eckhart è affatto distante dall'approdare al quietismo di una qualche 'fuga di solo a solo'. Al contrario egli risolutamente esorta: «parla la parola, pronunciala, esprimila, producila, genera la parola!»¹⁶⁹. La dimensione della *praxis* non può assolutamente essere elusa¹⁷⁰, ma ad un tempo è rigettato con forza tutto ciò che è agire esteriore, «con attaccamento personale, non nella libertà»¹⁷¹, a partire e in fine, cioè, dell'io psicologico, accidentalmente determinato, quanto invece deve assolutamente sparire. Dunque «non si deve sfuggire alla propria interiorità, o distaccarvisi, o rinunciarvi, ma si deve imparare ad agire in essa, con essa, attraverso essa, in modo tale che l'interiorità si manifesti nella operazione esteriore, e l'operazione interiore conduca nella interiorità [...] Si deve infatti

le» (*ivi* p. 50, nota 49). Nonostante il ricorso ad un vocabolario tanto forte e intransigente dell'uno e dell'unità, della *unio mystica* eckhartiana la *persona* di Cristo, il Verbo-Immagine (senza immagine) è la mediazione imprescindibile e insuperabile. Solo per tale mediazione immediata è realizzata l'unione essenziale con Dio come trasformazione nella stessa immagine, in cui «questa stessa immagine non la vedo in un'altra immagine o in un elemento intermedio, ma la vedo immediatamente e senza immagine, perché l'immagine stessa è l'elemento intermedio» (ST p. 188): «La Parola eterna è la mediazione e la stessa immagine, che è senza mediazione e senza immagine, perché l'anima nella Parola eterna colga Dio e lo conosca immediatamente e senza immagine» (*ibid.*). Così è realizzata l'*unitas spiritus* come pura visione irreflessa (*facie ad faciem*), «giacché una sola è la faccia e l'immagine in cui Dio vede noi e noi vediamo lui [...] così infatti il medesimo amore è lo Spirito santo con cui il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre, e con cui Dio ama noi e noi amiamo Dio» (CVG § 506, p. 317).

¹⁶⁸ Eckhart è affatto distante dal misconoscere la storicità dell'evento cristiano di salvezza, ma ciò che per lui conta non è tanto il dato storico in quanto tale, bensì la dimensione universale ed eterna, sempre attuale, di ciò che in quell'evento è concesso (*incarnatio continua*); cf. in proposito D. MIETH, *Die Einheit von vita 'vita activa' und 'vita contemplativa' in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens*, Regensburg 1969, pp. 132-4. In tal modo il tempo storico risulta fondato e in ogni istante superato nell'eterno presente di Dio, e da questo punto di vista è considerata tutta la realtà, come Tauler ben comprese: «Su ciò vi ha istruito un amabile maestro e voi non avete compreso. Egli parlava dal punto di vista dell'eternità e voi avete inteso scondo il tempo» (*I sermoni*, ed. cit., 223). Sulla questione complessivamente cf. A.M. HAAS, *Meister Eckharts Auffassung von Zeit und Ewigkeit*, in *Geistliches Mittelalter*, cit., pp. 339-369; N. LARGIER, *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriß des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, Bern 1989.

¹⁶⁹ ST p. 103.

¹⁷⁰ «Alcune persone vogliono giungere addirittura ad essere liberi dalle opere. Io dico: questo non può essere!» (ST p. 277).

¹⁷¹ OT p. 132-3.

volgere lo sguardo alla operazione interiore ed agire partendo da essa»¹⁷². In questo senso va accolto il precetto: «và dunque nel tuo proprio fondo, e là opera: le opere che tu là compi sono tutte viventi»¹⁷³. Buona, giusta e virtuosa è solo quell'opera che trae da una necessità interiore, ma Dio solo con il suo Verbo è l'intima e autentica necessità che inhabita nell'essenza dell'uomo:

Vita vero sive vivere est talis operatio, utpote non ab extra, sed ab intus et intimis procedens. Per hoc enim vivum a non vivo distinguitur et discernitur, quod vivum ex se ipso intus et ab intus movetur, secus de non vivo aut mortuo. Deus autem, utpote causa prima et finis ultimus, intimus est omnibus quae movet. Hinc est quod illa opera omnia et sola, quae deus in nobis operatur et nos propter in illo propter illum, utpote intimum, viva sunt. Omnia vero opera, quae operamur propter quid aliquid extra ipsum, qui solus vere intimus est nobis et essentiae illabitur, utpote esse, mortua sunt, eo quod in ipsis talibus operibus nos non movet, sed movemur ab aliquo extra sicut mortuum et iam non vivum. Nihil enim citra ipsum deum essentiae nostrae illabitur¹⁷⁴.

L'opera che ha Dio per principio non può aver altro fine che Dio, poiché Dio è principio e fine¹⁷⁵; e Dio è infinità senza modo che tutto opera per se stesso (*Prov* 16,4), 'senza perché', a partire dalla necessità incondizionata della propria natura, secondo l'Amore gratuito della sua Parola, ch'è il Figlio. Di conseguenza, solo l'opera 'senza perché', compiuta senza l'io sottomesso al legame spazio-temporale, alla dipendenza dei contenuti finiti, all'utile personale dell'*hoc aut hoc*, ma in Dio senza aver di mira nient'altro, è buona e divina: «appartiene propriamente a Dio di operare ogni cosa in vista di se stesso, ovvero egli non considera altro 'perché' fuori di se stesso, ma ama ed opera tutte le cose per se stesso. Dunque, se l'uomo ama Dio e tutte le cose, ed opera le opere non per una ricompensa, per una soddisfazione o per onore proprio, ma solo per Dio e per l'onore di Dio, questo è un segno sicuro che egli è figlio di Dio»¹⁷⁶. Solo l'opera 'senza-perché' è

¹⁷² OT p. 97. Così «la vita attiva è contenuta in quella contemplativa» (PF p. 608,6-7), formula che anticipa la soluzione ignaziana: «simul in actione contemplativimus». Cf. A.M. HAAS, *Die Beurteilung der 'Vita contemplativa' und 'activa' in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts*, in *Arbeit, Musse, Meditation. Betrachtungen zur 'Vita activa' und 'Vita contemplativa'*, hg. v. B. Vickers, Zürich 1985, pp. 98-112; D. MIETH, *Meister Eckhart. Authentische Erfahrung als Einheit von Denken, Sein und Leben*, in *Das «einig Ein»*. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik, hg. v. A.M. Haas u. H. Stirmmann, Freiburg/S. 1980, pp. 11-62.

¹⁷³ ST p. 109.

¹⁷⁴ LW II p. 519-5-520,8.

¹⁷⁵ Cf. CVG § 576.

¹⁷⁶ OT p. 27; cf. LW II p. 201,7-11: «proprium est deo, ut non habeat quare extra se aut praeter se. Igitur omne opus habens quare ipsum ut sic non est divinum nec fit

l'opera giusta, virtuosa, divina, che Dio possiede in ogni cosa, frutto di una cooperazione interiore essenziale: dell'uomo in Dio e di Dio nell'uomo¹⁷⁷. Di qui il rifiuto di ogni utilitarismo religioso – che gli inquisitori fraintesero drammaticamente – che riduce Dio a principio di soddisfazione di volizioni, bisogni, desideri, relativi all'utilità e all'interesse particolare dell'io finito oggettivandolo così in un perché strumentale, e che con «grande perversione del cuore», vuole soggiogare la volontà di Dio: «è davvero una pazzia chiedere a Dio qualcosa di diverso da lui stesso [...] tutte le cose hanno un perché, ma Dio non ha perché, e l'uomo che chiede a Dio qualcosa di diverso da lui stesso, fa di lui un 'perché'»¹⁷⁸, «ma chi cerca Dio senza modo, lo prende qual è in se stesso, *ed un tale uomo vive nel Figlio, ed è la stessa vita*»¹⁷⁹. Questa è «l'operazione interiore, divina, simile a Dio [...] essa non riceve altro che dal cuore e nel cuore di Dio; essa attinge il Figlio ed è generata come figlio nel seno del Padre celeste»¹⁸⁰; «se, dunque, vuoi sapere se la tua opera è divina, guarda se è tua, se ti è propria, ovvero se cerchi o hai di mira te stesso o qualcosa che ti riguarda. *Se è così, infatti, è tua, e perciò stesso non tua, perché non ti è utile, ma ti porta danno per la vita, giacché non presso di te ma presso Dio è la fonte della vita*»¹⁸¹. Nel 'senza-perché' del distacco risiede dunque la retta intenzione dell'uomo e la perfezione della volontà, perfettamente formata in Dio; in esso è la suprema libertà dello spirito, infine uno con Dio, giacché in questa unione «lo spirito non può

deo. Ipse enim universa propter semet ipsum operatur. Qui ergo operatur quippiam non propter deum, non erit opus divinum, utpote habens quare, quod alienum est deo et a deo, non deus nec divinum». Questo l'agire *in simplicitate cordis* (Sap 1, 1): «Intellegendum: ut nihil aliud intendas, nihil aliud quaeras, nihil aliud te moveat, nisi deus» (ivi p. 328,2-4).

¹⁷⁷ Cf. ST p. 97: «L'uomo, che ha abbandonato se stesso e tutte le cose, *che non cerca in nessuna cosa il suo bene proprio*, e che compie tutte le opere *senza un perché* e soltanto per amore, un tale uomo è morto per l'intero mondo, e vive in Dio, e Dio in lui»; OT p. 125: «Dio non cerca il proprio bene; in tutte le opere è libero, e le compie per vero amore. Lo stesso fa l'uomo che è unito a Dio; anch'egli è libero in tutte le opere, e le compie soltanto per l'onore di Dio, senza cercare il proprio bene, e Dio le compie in lui»; ivi p. 151: «Se dunque viviamo con lui, dobbiamo anche cooperare in lui dall'interno, e non operare mossi dall'esterno».

¹⁷⁸ ME p. 173; cf. CVG § 605, p. 370: «è una grande perversione del cuore umano volere che la volontà di Dio si conformi alla nostra e alla nostra si pieghi, invece del contrario». E questo rifiuto di fare di Dio una verità 'utile' oggetto di 'mercanteggiare', determina il modo di concepire la preghiera da parte di Eckhart, in un senso che sfiora talora toni esicasti; cf. ad es. ME pp. 165, 180; ST pp. 66, 72, 173; TP p. 385; OT pp. 60, 123-129, 166.

¹⁷⁹ OT p. 157.

¹⁸⁰ OT p. 25; cf. TP p. 337: «Così dunque il Figlio nasce in noi: quando siamo 'senza perché'».

¹⁸¹ CVG § 428, p. 274.

voler altro che quel che Dio vuole, e questa non è la sua assenza di libertà, ma la sua libertà originaria»¹⁸². L'uomo distaccato, divino, sta «presso le cose e non nelle cose»¹⁸³ *secundum dispositionem unam, per modum unum*, con eguaglianza d'animo (*aequinimitas, mentis aequalitas*)¹⁸⁴, secondo quella sempre identica disposizione dello spirito ben distante da una generica indifferenza che abolisce riducendo ad equivalenza omogenea ogni differenza, ma che tutto coglie «in quell'Uno, in cui tutto il molteplice è uno e non più molteplice» rivolgendogli la propria intenzione, che vive costantemente nella presenza di Dio possedendolo essenzialmente al di sopra della accidentalità del suo rappresentare:

Colui che è come deve essere, ha Dio vicino a sé in verità, e chi possiede Dio in verità, lo possiede dovunque, per la strada e con chiunque altrettanto che in chiesa, nella solitudine o nella cella. [...] Perché? Perché egli ha Dio solo e la sua intenzione va a Dio solo e tutte le cose divengono per lui Dio solo. Un tale uomo porta Dio in tutte le sue opere ed in ogni luogo, ed è Dio soltanto ad operare le opere di un tale uomo. [...] Perciò nessuno può essere di ostacolo a questo uomo, giacché egli non considera, non cerca e non gode niente altro che Dio, che si unisce a lui in ogni sua intenzione. E come il molteplice non può distrarre Dio, nello stesso modo niente può distrarre e disperdere quest'uomo: egli è uno in quell'Uno, in cui tutto il molteplice è uno e non più molteplice. L'uomo deve cogliere Dio in ogni cosa, ed abituare il proprio spirito ad avere continuamente Dio presente in esso, nella propria intenzione e nel proprio amore. Considera dunque quali sono le tue intenzioni verso Dio, che tu sia in chiesa od in cella, e mantieni un'identica disposizione dello spirito, anche tra la folla, nel tumulto, nel molteplice. Come ho detto altre volte, quando si dice identità, non si intende di dover valutare nello stesso modo tutte le opere, i luoghi o le persone: ciò sarebbe del tutto falso, giacché pregare è opera migliore che filare, e la chiesa un luogo più nobile della strada. Occorre però avere in tutte le opere una stessa disposizione dello spirito, una stessa confidenza e uno stesso amore per Dio, considerandolo con la stessa serietà. In verità, se tu fossi così di identico animo, nessuno potrebbe impedirti

¹⁸² ST p. 96. L'unione è a tutti gli effetti per Eckhart questione della totale trasformazione (estinzione) della volontà propria (finita, relativa, accidentale) dell'uomo nell'assoluta, infinita e incondizionata volontà divina (cf. OT p. 70ss), che significa non tanto volere ciò che Dio vuole (cf. ST p. 132), quanto essere di Dio la stessa volontà e il bene proprio (cf. OT p. 93). Si veda al riguardo J. SEYPPEL, *Das Willensproblem bei Meister Eckhart*, «Zeit. f. deutsche Philologie» 83 (1964), pp. 307-316;

¹⁸³ ST p. 267: «*bī dem dīngen und niht in dem dīngen*».

¹⁸⁴ «L'uomo, per essere divino e deiforme, deve comportarsi in modo uniforme dappertutto e in tutte le cose. Infatti Dio è Uno, e di lì viene la parola uniforme. Inoltre Dio stesso, come dice il *Liber de causis* [prop. 24], esiste in tutte le cose secondo una disposizione unica [...] È chiaro dunque che non è uniforme con Dio uno e non è deiforme con le cose chi non è secondo una disposizione unica in tutte le cose» (CVG § 112, p. 10).

la presenza di Dio. [...] questo vero possesso di Dio risiede nello spirito, nella intima intenzione dello spirito rivolto a Dio, non in un pensiero continuo e sempre identico – ciò è impossibile, o assai difficile, alla natura, e neppure sarebbe la cosa migliore –. L'uomo non si deve accontentare di un Dio pensato, perché così quando il pensiero ci abbandona, ci abbandona anche Dio. Si deve invece possedere Dio nella sua essenza, molto al di sopra del pensiero dell'uomo [...]. Chi possiede così Dio nella sua essenza, coglie Dio nel modo di Dio, e per lui Dio risplende in tutte le cose, giacché tutte le cose hanno per lui il gusto di Dio ed in esse egli vede la sua immagine¹⁸⁵.

Questa è la *gelâzenheit*, quella condizione sostanziale ultima di serenità-abbandono – tonalità etica e teoretica –, che, distaccata dal nulla della finitezza creaturale, in perfetta povertà di spirito, «non vuole essere nulla. Perciò tutte le cose davanti ad esso sono lasciate essere, senza essere importunate»¹⁸⁶. Il nulla e il silenzio cui il distacco approda, insomma, non sono affatto abbandono di «ogni forma di *telos*, di volontà, di intenzionalità [...] che *rende inutile la preghiera*»¹⁸⁷. Questo silenzio nella custodia della serenità del distacco-abbandono è il compimento del filosofare mistico eckhartiano, tutt'altro che *sacrificium intellectus*, ma silenzio d'inveramento. Esso è, del pensiero, la preghiera più alta, l'ascesi interiore in grazia e secondo la libertà dello Spirito – che «scruta ogni cosa» e conosce sia «le profondità di Dio» che «i segreti dell'uomo» (1Cor 2,10-11) –, moto di progressiva intensificazione qualitativa quale lavoro estatico di autotrascendenza capace (nel duplice senso attivo e passivo), nel massimo raccoglimento, di una libera preghiera di intelligenza *personale*. In esso l'intelligenza si apre al di là di sé in sé all'essenza inoggettivabile della verità dell'essere, non più come esattezza (*rectitudo*) che spiega in vista del comando (*imperium*), bensì come carità d'ascolto nella devozione (*Andacht*), che significa propriamente una direzione di pensiero, una disposizione ad «un

¹⁸⁵ OT p. 64-6.

¹⁸⁶ OT p. 109. Cf. A. BUNDSCHUH, *Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften*, Breslau 1990.

¹⁸⁷ R.M. SIENA, *Meister Eckhart e la condanna del 1329*, cit., p. 68 (corsivo dell'A.). Ma il tema in Eckhart dei rapporti fra volontà e beatitudine non può venir liquidata in modo tanto superficiale e sbrigativo. Si legga la pr. 25, ST pp. 65-70, e A. DE LIBERA, *Introduction...*, cit., p. 287ss. La dottrina eckhartiana del 'disvenire' (*entwerden*) come realizzazione del nulla della suprema triplice povertà dello spirito (nell'avere, nel sapere, nel volere) radicalmente tematizzata dalla pr. 52 (cf. ST pp. 130-138), sarebbe poi del tutto fraintesa se la si interpretasse, come il Siena è propenso a fare, «nel senso della ascesi buddistica. Non si tratta affatto di un tuffarsi nel nulla fine a se stesso, ma di un *disvenire* – proprio in senso evangelico – per il regno dei cieli e per l'unità che in esso si dà con la volontà del creatore» (A. M. HAAS, *Introduzione a Meister Eckhart*, cit., p. 36). Cf. pure U. KERN, *Der 'Arme' bei Meister Eckhart*, «Neue Zeit. f. syst. Theologie» 28 (1987), pp. 1-18.

puro ascoltare, che non ode nulla di particolare, ma è aperto e pronto ad ascoltare tutto»¹⁸⁸. In quest'etica del distacco come imperturbabilità dello spirito, etica del totale abbandono alla diffusività della vita divina, sta la consegna ultima:

L'uomo che permane così in un totale distacco, è talmente condotto nella eternità, che niente di effimero può turbarlo, che non prova nulla di ciò che è della carne, ed è detto morto al mondo perché non ha più alcun gusto per ciò che è della terra. È quello che pensava san Paolo, quando disse: 'Vivo, e tuttavia non vivo: Cristo vive in me' (*Gal* 2,20). Ora tu domanderai cosa è il distacco, per essere così nobile in se stesso. Devi sapere che il vero distacco consiste solo nel fatto che lo spirito permane tanto insensibile a tutte le vicissitudini della gioia e della sofferenza, dell'onore, del danno e del disprezzo [...] Questo distacco immutabile conduce l'uomo alla più grande rassomiglianza con Dio [...] Ma un cuore puro e distaccato è libero da tutte le creature. Perciò è totalmente sottomesso a Dio; in ciò è nella massima conformità con Dio, aperto totalmente all'influsso divino [...] Perciò se ti spogli di ogni cosa, rimarrà soltanto ciò che Cristo rivestì, e così sarai rivestito di Cristo ¹⁸⁹.

Si tratta, allora, non di rifiutare il valore delle opere per rifugiarsi nell'ottusità dell'inazione in una sorta di deriva quietistica, bensì di

¹⁸⁸ «È da notare come, a parere del Damasceno, la preghiera sia una ascesa dell'intelletto verso Dio. Dunque l'intelletto non raggiunge Dio in se stesso, se non ascende. [...] l'intelletto, conformemente al suo nome, procede dall'esterno verso l'interno, al contrario della volontà, e, secondo la sua natura, astrae da ogni elemento aggiunto dall'esterno, la sua ascesa è l'ingresso nella prima radice della purezza di tutto quel che è nel Verbo. Nota dunque: ascesa dell'intelletto. *Sap* 1,5 dice che lo Spirito santo si sottrae a quei pensieri che sono senza intelletto. Infatti il pensiero ha movimento e continuo passaggio. [...] Ascesa dell'intelletto, perché Dio abita propriamente nella sostanza dell'anima. E questa è più elevata dell'intelletto. Il massimo è essere capace di Dio, accogliere Dio [...]. Perciò vengono allontanati quelli che comprano o vendono. Il primo motivo è che l'opera della virtù, e soprattutto della carità, non ha l'occhio alla ricompensa. Il secondo motivo è che lì è quiete e silenzio, dove il Padre pronuncia la Parola senza strepito» (SL §§ 247-249, pp. 167-70); cf. N. LARGIER, "intellectus in deum ascensus". *Intellekttheoretische Auseinandersetzung in Texten der deutschen Mystik*, «Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch.» 69/3 (1995), pp. 423-471. Qui cade poi la differenza essenziale fra la *Gelassenheit* eckhartiana, ch'è l'estasi interiore dell'intelligenza nell'unità personale dell'essere, e quella heideggeriana come apertura ad un mistero (*die Offenheit für die Geheimnis*) che è e resta sempre imminente exteriorità: in breve, Eckhart è cristiano, Heidegger non lo è. Cf. A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris 1991, pp. 344-7; ID., *Sérenité et détachement chez Maître Eckhart, in Le département de soi dans la pensée philosophique*, éd. par Ch. Gagnebin et al., Neuchâtel 1994, pp. 27-53; ID., *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*, Paris 1996, pp. 224-9. Sulla preghiera del silenzio, si vedano le intense pagine 'eckhartiane' di B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di Filosofia della religione*, tr. it., Genova 1996², pp. 164 e sgg.

¹⁸⁹ OT pp. 110-1 e 117-8; cf. ST p. 155. L'*apatheia* eckhartiana più che dello stoicismo è debitrice verso la dottrina di Gregorio di Nissa, per il quale è «essentiellement 'écoulement' dans l'âme de la vie de Dieu» (J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1954, p. 94). Per un sintetico sguardo sulla genesi e trasformazione del concetto dalla greicità al cristianesimo si può vedere ad es. J.-L. GORÉ, *La notion d'indifférence chez Fenélon et ses sources*, Paris 1956, p. 21ss.

risignificarne spirito e contenuto in Dio, nell'essere¹⁹⁰, secondo l'opera ch'Egli compie in noi, ch'è la Vita essenziale del suo unigenito Figlio, Luce alla quale l'intelletto dell'uomo deve corrispondere verso l'esperienza dell'eterno a partire dal tempo e in esso. Colui che così nel mondo è ed agisce, «nel tempo agisce non secondo il tempo, ma secondo l'eternità»¹⁹¹. L'essere e l'agire dell'uomo, cioè, vanno conformati all'identità del suo essere-immagine: «Tu devi vivere nel modo in cui si è parlato a proposito dell'immagine. Devi essere da lui e per lui, non da te e per te, e non di altre persone [...] finché in te è formata un'immagine diversa da quella del Verbo eterno, o qualcosa che non riguarda il Verbo eterno, per quanto buono ciò sia, non è comunque quel che deve essere. Perciò è giusto soltanto quell'uomo che ha ridotto a nulla tutte le cose create, e che, senza far caso ad altro, si dirige risolutamente verso il Verbo eterno. In questo è formata la sua immagine, ed egli ne riceve il riflesso della giustizia. Un tale uomo riceve là dove riceve il Figlio, ed è il Figlio stesso»¹⁹². In ciò consiste per Eckhart la perfezione della vita cristiana – forma assoluta di *sequela* e *imitatio Christi* –, la sua più esatta e quantomai profonda giustificazione ontologica ed etico-morale: «*Nemo est christianus nisi per esse in Christo et per esse Christi. Quomodo enim christianus esset nisi per esse? Dicit quidem sive vocari potest, sed esse sine esse non potest. Hinc ergo 'induimini dominum Christum Iesum' (Rm 3,14). Hoc est autem secundum virtutem vivere*»¹⁹³.

Bologna, Studio Teologico S. Antonio

CURZIO CAVICCHIOLI

¹⁹⁰ L'essere è per Eckhart il valore dell'agire e di qui l'inversione: «non si dovrebbe tanto pensare a ciò che si fa, quanto piuttosto a ciò che si è [...] si deve fondare la santità sull'essere, giacché non sono le opere che ci santificano, siamo noi che dobbiamo santificare le opere [...] nella misura in cui siamo santi e possediamo l'essere, in questa misura noi santifichiamo le nostre opere» (OT p. 63). Cf. R. SCHÖNBERGER, *Secundum rationem esse. Zur Ontologisierung der Ethik bei Meister Eckhart*, in *Oikeiosis*, hg. v. R. Löw, Weinheim 1987, pp. 251-272.

¹⁹¹ P p. 54.

¹⁹² OT p. 319.

¹⁹³ LW IV p. 188,1-5. È senz'altro, quella eckhartiana, una fra le più radicali e forti comprensioni del tema della nudità spirituale, in riferimento al principio: *nudum Christum nudus sequere*. Sul cristocentrismo della mistica e della spiritualità eckhartiana cf. A.M. HAAS, *Von der Eigenart christlicher Mystik. Meister Eckhart als Massstab*, «Theologische. Zeit.» 45 (1989), pp. 175-191. Non possiamo, nostro malgrado, evitare di guardare con disagio alla leggerezza con cui il Siena sentenza in modo tanto perentorio, e al carattere sommario del suo argomentare. È possibile credere che realmente in Eckhart, al di là di un tanto generico quanto inutile riconoscimento della sua «buona fede», «il radicalismo neoplatonico si sovrappone e scardina il Vangelo» (*Eresia ed ortodossia...*, cit. p. 195)? Considerava Hadewijch d'Anversa: «Chi è rimasto sì a lungo con Dio, da comprendere la meraviglia che Dio è nella sua divinità, davanti agli uomini di Dio che ancora non lo conoscono, appare non di rado senza Dio per eccesso del divino, volubile per eccesso di costanza e ignorante per eccesso di sapere» (HADEWIJCH, *Lettere*, a cura di R. Berardi, Cinisello B. 1992, § 213, p. 198).

L'ERMENEUTICA IN SCHLEIERMACHER E LA CENTRALITÀ DELL'INFINITO

1. Quadro preliminare

Lonerган acutamente osserva che in oltre duemila anni non si può affermare che Euclide abbia avuto, traduttori a parte, molti interpreti: da qui l'implicita osservazione che non tutto il dicibile e il detto è allo stesso modo oggetto della sfera ermeneutica¹. Vi è infatti differenza fra lo sforzo del capire – sempre necessario – e quel capire particolare che richiede la partecipazione attiva del lettore o dell'uditore nella determinazione-produzione del significato. Da qui l'interesse per uno studio che focalizzi il *proprium* dell'ermeneutica, e ne spieghi il ruolo nel contesto del discorso antropologico.

Sul piano storico è un fatto che l'ermeneutica moderna sorge in ambito romantico, come reazione agli eccessi razionalistici dell'illuminismo. Fu questo un movimento dai meriti innegabili, che ad un tempo segnò l'esasperazione dell'antropologia stoica, secondo cui l'uomo non è che un animale razionale.

Se tutto è ragione, diventano rapidamente incomprensibili aspetti importantissimi della vita umana, sia con riferimento al vissuto individuale che all'orizzonte largo della storia: l'uomo non è solo ragione, ma anche sentimento. E allora l'epica non si può comprendere prescindendo dall'amor di patria; né la religiosità prescindendo dal sentimento religioso, né la poesia se non nell'orizzonte della dinamica emotiva vissuta dal poeta. Infine la stessa filosofia diverrebbe incomprensibile, perché se è ben vero che essa è discorso di ragione, resta che tale discorso è un discorso umano: e cioè fatto dall'uomo che riflette per comprendersi nel suo contesto. Ma la condizione umana include i sentimenti, e Platone più volte nei suoi dialoghi affronta il tema dell'amore.

È in questo quadro che si colloca Schleiermacher e che assume significato il contributo specifico e fondamentale che diede agli studi ermeneutici. Al di là di un indubbio genio, egli non partì tuttavia dal nulla. L'ermeneutica come tecnica aveva una storia già multisecolare: si può affermare che il cristianesimo stesso non è che un'operazione ermeneutica, una comprensione nuova della rivelazione veterotestamentaria. Su questo dato di base si sviluppò poi la riflessione patristica, che giunse ad affinare lo strumentario ermeneutico individuando i quattro sensi fondamentali della Scrittura, sintetizzati da Agostino di Danimarca nel distico:

Littera gesta docet, quid credas allegoria;
moralis quid agas, quid speres anagogia.

¹ Cfr. B. J.F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia, 1975, p. 171.

Ma con Schleiermacher abbiamo un indubbio miglioramento: osserva infatti Todorov² che prima del romanticismo l'opera d'interpretazione era sì consapevole di una distanza fra il senso immediato di un testo e il suo significato più intrinseco; ma nella ricerca di esso il criterio era la convinzione ingenua di possedere il punto di arrivo, per cui era a partire da questo che si giudicava ad es. la Scrittura. Così Agostino si rifiuta di accogliere come storici i racconti evangelici delle donne che ungono i piedi del Cristo, perché una tale prassi è ai suoi occhi immorale e licenziosa in se stessa³. Vi è dunque una visione del mondo ideologicamente fissata che la Scrittura deve semplicemente confermare con la propria autorevolezza. L'ermeneuta diventa così strumentalizzatore.

È questo un fenomeno che va ben oltre la patristica: la storiografia di Erodoto è un'ermeneutica della Storia esattamente di questo tipo: la Storia è lo scenario grande e massimamente autorevole che conferma la visione morale di chi la racconta, è la prova del nove della giustezza del suo modo di vedere⁴. Da qui il tono e l'incedere edificante della narrazione. Spinoza ebbe il merito di spostare i vincoli⁵ sul processo che porta dal testo da interpretare al testo d'arrivo. È l'approccio filologico. Ma anche Spinoza resta prigioniero della propria ideologia e, come è stato notato, la sua esegesi biblica è la rilettura della Scrittura alla luce della sua filosofia.

Il movimento romantico fa propri i presupposti filologici spinoziani. Ast è un filologo di tutto rispetto: nelle sue conferenze accademiche del 1829 Schleiermacher riconosce in lui lo scopritore del principio di comprensione globale (*Verstehen aus dem Ganzen*), ossia del circolo ermeneutico. D'altra parte già Schelling scriveva che non si può dire di comprendere un'opera o uno spirito se non perché si è in grado di ricostruirne il cammino e la struttura. Così facendo l'opera viene caratterizzata, e la caratterizzazione è esattamente il lavoro della critica. Wolf aveva messo in luce l'importanza della considerazione dell'intenzione dell'autore, e cioè lo spirito con cui fu scritto un testo. I poemi omerici sono intrisi della cultura e della civiltà di un intero popolo, ignorando o sottovalutando le quali l'esegesi e la stessa traduzione perderanno pregio.

Quanto a F. Schlegel, la sua influenza su Schleiermacher fu enorme, andando ben al di là di qualche idea pur geniale. Dalla fine del 1797, infatti, i due amici coabitarono per diversi anni, e ciò fu occasione di un diuturno lavoro comune che portò a maturare il progetto della *symphilosophie* e l'impresa di una rivista. È dunque in questo vissuto ricco che Schleiermacher prende consapevolezza dell'importanza dell'*Erlebnis*, un vissuto nel quale ebbero un ruolo di rilievo donne come Henriette Hertz o Dorotea Mendelssohn-Veit.

² Cfr. T. TODOROV, *Simbolismo e interpretazione*, Guida Ed., Napoli 1986.

³ Cfr. *De doctr. christ.*, III, XII, 18.

⁴ Ho citato Erodoto per emblema. Se si esclude Tuciddide, si può quasi dire che tutta la storiografia fino a Vico è sotto il segno di un'ermeneutica moraleggiante. Cosa questa non necessariamente priva di dignità, soprattutto se l'intento è teologico. Però vero è che altro è fare storiografia, altro teologia della storia.

⁵ Spostare i vincoli, nel senso che l'attesa ideologica di ritrovare in un testo o in un concatenarsi di eventi la conferma di convinzioni generali è appunto un vincolo a priori che implicitamente viene posto sull'oggetto interpretato.

Per comprendere meglio la portata che il concetto di *sympphilosophie* ebbe anche riguardo all'ermeneutica schleiermacheriana, è doveroso accennare almeno ad un aspetto del pensiero di Schlegel: per lui l'intera letteratura umana è come un unico libro, una Bibbia infinita in continuo divenire⁶. E come la Bibbia cristiana è un sistema di libri, che per essere rispettato richiede la valorizzazione dei nessi interni al sistema, allo stesso modo è un sistema l'intera letteratura. Per questo la cosa principale è l'intuizione del tutto. È una posizione olistica, che presuppone la coscienza dell'intera umanità come un tutto, come un corpo. Ancora una volta abbiamo la trasposizione secolarizzata di un concetto cristiano: quello del Corpo Mistico⁷. Se siamo una sola cosa, dobbiamo pensare insieme, comprendere insieme: anzi, pensare insieme per comprendere ciò che ha senso solo nell'insieme⁸.

Scrivono Schlegel: «Forse un'epoca del tutto nuova delle scienze e delle arti comincerà quando la sinfilosofia e la sinpoesia diverranno generali e interne, quando non sarà più cosa rara vedere diverse nature che si completano a vicenda, formare opere comuni. Spesso non si può fare a meno di pensare che due spiriti dovrebbero di fatto riunirsi, come metà separate, e che soltanto insieme essi sono tutto ciò che potrebbero essere. Se esistesse l'arte di amalgamare gli individui, o se la critica desiderante potesse far altro che desiderare [...] io vorrei veder combinarsi Jean Paul e Peter Leberecht. Tutto ciò che manca all'uno si trova nell'altro» (*Athenaeum*, frammento 125). Il pensiero di Schlegel si sviluppa qui su due piani: quello letterario e quello morale. Il primo è in realtà un'interpretazione e un'idealizzazione del secondo. Ma è quest'ultimo che è importante. L'immagine dei due spiriti che dovrebbero riunirsi come metà separate richiama indubbiamente il discorso che Aristofane fa nel *Convito* di Platone, e perciò l'idea di tale unione può verosimilmente interpretarsi

⁶ Qui è difficile dire in che misura fu lui ad influenzare Schleiermacher e in che misura fu l'amico ad influenzare lui: il linguaggio religioso sembrerebbe un segno dell'influenza di Schleiermacher, mentre l'elaborazione teoretica, che traspone in un orizzonte secolarizzato ciò che fa parte del patrimonio cristiano, sembrerebbe più propriamente schlegeliana. D'altra parte la visione dinamica è propriamente romantica: «Il linguaggio non può essere considerato come una materia presente che si può cogliere nella sua interezza con un solo sguardo o progressivamente, ma deve essere considerato come una materia che continuamente si produce». W. VON HUMBOLT, *Gesammelte Schriften*, vol. VII, cit. in T. Todorov, *Teorie del simbolo*, Garzanti, Milano 1984, p.225.

⁷ La parentela con la visione cristiana traspare. Si tratta però di una posizione secolarizzata non solo per le implicazioni disciplinari che il cristianesimo richiede e che Schlegel non fa proprie, ma forse soprattutto per l'assenza del concetto di peccato. Sul piano teoretico ciò è di notevole rilievo, perché il peccato è endemicamente disunità, per cui trascurare il problema del peccato significa ignorare il fatto che storicamente l'umanità non è affatto unita. Di questo, dopo due guerre mondiali, abbiamo oggi una consapevolezza che i romantici non ebbero, forse presi dall'onda dell'entusiasmo cosmopolita illuminista. Il punto è che vi è una distanza fra ciò che l'umanità è chiamata ad essere e ciò che oggi è. Ma come superare tale distanza? Rispondere a questa domanda equivale di fatto ad affrontare il tema del peccato ossia della libertà che decide e preferisce di non essere in comunione. Inversamente non mettere a tema il peccato significa porsi nella posizione ingenua di chi ignora o suppone implicitamente superflua la domanda stessa, relegando così di fatto la comunione umana nell'astratto utopico. Però è vero che Marx doveva ancora venire, e con lui la domanda su cosa differenzi l'utopia dal concreto storico.

⁸ Cfr. per es. anche il frammento 116 dell'*Athenaeum*.

come risanamento della natura umana. La comunione corrisponde quindi al perseguimento di un ideale e conduce chi ne fa esperienza a godere della condizione umana da uno stato superiore.

E questa fu appunto in qualche modo l'esperienza del circolo romantico di Berlino, anche se di fatto solo minimamente si giungerà a quella produzione collettiva sognata da Novalis. Wilhelm von Humbolt, F. Schlegel, Novalis, Schelling, Tieck e altri, per più anni – sebbene in modi diversi – condivisero con Schleiermacher le giornate, le discussioni, gli interessi, le letture; frequentarono le stesse case, le stesse donne, gli stessi musei. I carteggi che ci sono pervenuti attestano inequivocabilmente l'alta intensità della comunicazione infragruppale. Quest'esperienza di comunione è perciò un fatto oggettivo e importante, la cui gravidanza può sfuggire a chi non abbia mai né fatto né desiderato un'esperienza analoga; ma che non può non risaltare a chi abbia gustato almeno una volta quella comunione che giunge all'unità del sentire e del pensare.

Schleiermacher fa così propria la sensibilità romantica, per la quale l'opera d'arte non è una rappresentazione, ma una produzione espressiva. E se persino nell'arte figurativa l'espressività dell'artista prevale sull'oggetto rappresentato, ciò corrisponde ad un fatto generalissimo, tipico di tutte le attività spirituali dell'uomo. In questo quadro va incluso il linguaggio, che «non rappresenta mai gli oggetti, ma sempre i concetti formati indipendentemente da essi dallo spirito nella produzione linguistica»⁹. Si tratta di una posizione nuova, che va rimarcata come tale. Scrive ancora Humbolt: «...la potenzialità delle lingue che non sono più parlate, ma che continuiamo a comprendere, dipende in gran parte dalla forza vivificante del nostro spirito. Il linguaggio non può quindi conoscere un vero riposo, proprio come non lo conosce il pensiero umano che brucia senza interruzione»¹⁰. Siamo agli antipodi rispetto alla posizione tradizionale dei grammatici; e da qui prenderanno le mosse gli sviluppi successivi della linguistica storica e comparativa. Ma questo nuovo modo di vedere e di sentire ha un impatto formidabile anche sul piano ermeneutico: infatti se la lingua non è un cadavere, ma una creatura vivente, per comprendere un discorso non basta la grammatica. Occorre almeno calarsi in quella visione del mondo che la lingua di un certo periodo esprime. E se nella parola l'espressione prevale sulla deissi, è appunto perché lo spirito dell'autore e la sua intenzione la plasmano. Per cui da essi non si potrà in alcun modo prescindere, se non a prezzo di un travisamento certo del pensiero comunicato nel discorso.

Infine, per inquadrare nella miglior luce Schleiermacher, non si può ignorare l'importanza che il pietismo ebbe nella sua formazione umana. La sua fede e la sua religiosità ne rimasero segnate per tutta la vita. È qui che si matura la consapevolezza di dipendenza da Dio come dipendenza del finito dall'infinito. Sul piano filosofico l'eco cartesiana è evidente; ma sul piano morale lo spessore è dato da un vissuto centrato sulla conversione del cuore. Essa è la fonte di quel sentimento religioso che è ben lungi da qualsiasi

⁹ W. VON HUMBOLT, *Gesammelte Schriften*, vol. VII, p. 90.

¹⁰ Loc. cit., p. 160.

sentimentalismo meramente emotivo o intimistico. Ecco perché nella riflessione religiosa di Schleiermacher e nella sua stessa vita l'aspetto ecclesiologico giocherà un ruolo tanto importante: perché un cristianesimo senza comunione è vuoto. Ma senza comunione è vuota l'umanità stessa, è inutile e insignificante la cultura, per cui il fare cultura non può che rendersi concreto in una comunione sia coi vivi che coi morti.

Di fatto nei circoli romantici entra Platone, ed entra quasi come persona viva. Questa nuova consapevolezza spinge all'idea di ritradurlo ancora dal greco. È un progetto che al principio è condiviso anche da Schlegel, ma che Schleiermacher porterà a compimento da solo con fede, nell'arco di numerosi anni. In questa lunga esperienza matura l'ermeneuta. Come pastore egli traduce infatti e commenta la Scrittura. Ma come filologo e filosofo negli stessi anni traduce Platone. La concretezza dell'impegno porta perciò ad affinare le tecniche, ma al tempo stesso a prender consapevolezza della loro portata generale. Non vi è infatti differenza di principio, per il romantico, nel tradurre i Vangeli o il Convito. E questo non per un mero postulato a priori, ma per l'esperienza che insegna¹¹. Da qui la riflessione del filosofo, che trascendendo l'empirico tematizza l'universalità di una disciplina, che proprio per essa include gli ambiti tradizionali della teologia, della letteratura e del diritto, per estendersi al discorso umano in quanto tale.

2. Il pensiero ermeneutico di Schleiermacher

Secondo G. Brena, «Comprendere è per Schleiermacher l'operazione inversa dell'esprimere, sia nel dialogo che nello scritto. Si tratta dunque di comprendere risalendo dalla espressione all'intenzione dell'autore. Ma gli strumenti grammaticali per la ricostruzione del pensiero di un autore sono di tipo comparativo e portano secondo lui a comprendere solo ciò che è comune nel linguaggio. Per comprendere l'individualità o l'intenzione dell'autore occorre quindi un'intuizione intersoggettiva quasi divinatoria. Il punto di arrivo assegnato all'interpretazione è la comprensione dell'autore, di ciò che egli intendeva esprimere. Anzi, si può comprendere l'autore meglio di quanto egli stesso si comprendesse: infatti l'espressione geniale è normalmente un prodotto della spontaneità inconsapevole, mentre la ricostruzione dell'interprete procede consapevolmente»¹²; posizione questa già esplicitamente espressa da Kant¹³.

¹¹ Fu un'esperienza di Schleiermacher, ma anche del gruppo dei romantici tedeschi a cui apparteneva. Nel 1799 appare il primo volume della traduzione di Shakespeare curata da A.W. Schlegel; nello stesso anno è pubblicato il primo tomo della traduzione del Don Chisciotte curata da Tieck ecc.

¹² La tematica conscio/inconscio sarà ripresa in modo importante da Freud e dai suoi epigoni.

¹³ «... non è raro che, tanto nel comune conversare quanto negli scritti, mediante il confronto tra i pensieri espressi da un autore sul suo tema, lo si comprenda meglio di quanto egli stesso si comprendesse; in quanto egli non formula i propri concetti con sufficiente chiarezza, può persino contraddire nelle parole o anche nel pensiero la sua stessa intuizione». *Critica della ragion pura*, A 314, B 370.

La formulazione kantiana non enfatizza il problema della consapevolezza, ma deve

«Nella ricostruzione del pensiero dell'autore ogni testo va compreso inserendolo nel suo contesto: l'enunciato nella frase, questa nel paragrafo e nel capitolo, anzi nel libro, e possibilmente in tutta l'opera dell'autore. Cosicché occorre conoscere il tutto, il contesto totale, per poter determinare il significato delle parti; ma è inevitabile che si inizi dalla comprensione delle parti per conoscere e ricostruire il tutto. Allo stesso modo occorre comprendere il linguaggio per afferrare le cose, ma esse sono accessibili solo attraverso il linguaggio stesso: si caratterizza così in diversi modi una prima forma del circolo ermeneutico, come aporia dell'interpretazione»¹⁴.

Essa era già stata lucidamente vista da Ast, che la risolve mediante il concetto dell'unicità dello spirito, ossia con l'appartenenza comune ad uno spirito universale, dato che «se il passato è storico, lo spirito è metastorico»¹⁵. Se vi è un solo spirito tanto in chi scrive che in chi legge, il problema ermeneutico è risolto, dato che appunto lo spirito è l'ermeneuta, ma anche, in ultima analisi, l'autore. L'idea è nuova solo nella formulazione generale e desacralizzata, perché di fatto ripete il paradigma dogmatico del cattolicesimo, secondo cui la Scrittura può essere interpretata solo dalla Chiesa, perché solo ad essa è stato dato quello stesso Spirito che la ispirò.

La prospettiva di Schleiermacher è completamente diversa¹⁶. Nei *Reden* scrive infatti: «Come mai la pratica giunge a quella miserevole uniformità che conosce un unico ideale e lo introduce dappertutto? Perché a voi manca il sentimento della natura vivente e infinita, il cui simbolo è la multiformità e l'individualità. Ogni cosa finita sussiste solo mediante la determinazione dei suoi limiti, che devono essere come ritagliati dall'infinito» (*Secondo discorso sulla religione*). L'enfasi ora posta sull'individualità, e polemicamente posta in opposizione al rischio di un appiattimento uniforme, impedisce di ricorrere alla mediazione dell'unico spirito per risolvere il problema. E la soluzione offerta e proposta non è ideologica, ma pratica: si tratta di leggere un testo non una sola volta, ma una prima volta per farsi un concetto generale, e successivamente per inquadrare i dettagli nel giusto contesto. Discorso analogo vale per la comprensione dell'autore. La corretta comprensione richiede più passate, come si dice in informatica.

Questa novità di prospettiva si nota nei primi scritti anche nell'approfondita analisi che egli fa sulla distinzione fra interpretazione grammaticale e interpretazione letteraria. Sebbene in autori come Agostino troviamo già un'ermeneutica raffinata, di fatto si diffuse l'idea che ogni discorso potesse avere un solo senso¹⁷. Ora Schleiermacher nota, probabilmente in polemica con Erne-

essere segnalata, perché rivela la fiducia di poter ricostruire con rigore il pensiero di un autore a partire dai suoi scritti. È precisamente questa fiducia che ritroviamo anche in Schleiermacher, e che solo più tardi sarà sottoposta a critica. Non solo: in Kant abbiamo già l'implicita affermazione che l'ermeneutica ha un raggio d'azione coesteso a quello della comunicazione. E anche questa è una prospettiva che troveremo tematizzata in Schleiermacher.

¹⁴ G. Brena, *Dispense di epistemologia*, anno acc. 1988-89, pp. 188-189.

¹⁵ M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988, p. 132.

¹⁶ Diversa, anche se la prospettiva di Ast resta nel concetto di *congenialità fra ermeneuta ed autore*.

¹⁷ Nella prospettiva illuminista ciò ha una sua coerenza: se la ragione è tutto, la

sti, che questa attesa di univocità è giustificata dall'uso grammaticale, ma non da quello letterario. Qui abbiamo infatti il luogo delle figure retoriche, che mutano completamente lo scenario. L'allusione è per definizione l'inclusione di un senso criptico all'interno di un senso esplicito. Analogamente il discorso allegorico o quello metaforico sono suscettibili strutturalmente di interpretazioni aperte, perché strutturalmente precludono la possibilità di una interpretazione univoca. Ciò non toglie che se uno vede un'allusione dove in realtà non c'era, o interpreta allegoricamente un testo il cui genere letterario è cronachistico o storico, evidentemente sbaglia. Ma l'errore è contingente e non strutturale. E l'ermeneuta deve perciò riservarsi la possibilità di esplicitare anche la molteplicità di sensi presenti in un testo se l'analisi letteraria giustifica tale attesa.

Va però detto che su questo punto il pensiero di Schleiermacher oscillò col tempo fino alla posizione opposta. Nei *Discorsi* editi nel 1829 la sua opposizione alla pluralità dei sensi e all'uso dell'interpretazione allegorica è esplicita. Complessivamente questo fenomeno va inquadrato nella polemica di Schleiermacher verso l'esegesi tradizionale; e, come ha notato Szondi, basando l'ermeneutica non più sul concetto di significato testuale, ma su quello di comprensione, Schleiermacher può conseguentemente distinguere più metodi interpretativi senza dover supporre una pluralità nel testo interpretato.

In particolare l'approccio classico, che si concentrava sul problema dell'esegesi biblica, considerava la Scrittura come un assoluto, perché Dio ne era l'Autore e destinataria l'intera cristianità di ogni tempo. In questo senso il suo significato deve essere oggettivo, e in linea di principio stabilizzabile una volta per sempre. Curiosamente però ad una simile posizione di principio corrispondeva una cenerentolizzazione pratica dell'esegesi e degli studi biblici, date le posizioni del tutto dominanti della dogmatica razionale e dell'etica normativa.

Schleiermacher ribalta le posizioni. L'idea che il significato della Scrittura sia unico contrasta con l'esperienza del moltiplicarsi incessante e plurisecolare dei commenti biblici, per cui l'unicità di senso non può essere nel testo in sé, ma eventualmente nel rapporto specifico che il testo viene ad avere con un dato interprete in un dato momento. Ergo l'interprete non si limita ad estrarre ciò che c'è, ma concorre alla rinascita sempre nuova del significato. In secondo luogo nella sua enciclopedia teologica l'esegesi diventa finalmente propedeutica alla teologia sia dogmatica che morale; rifiuta infine la destoricizzazione della Scrittura, rivendicando il *Sitz im Leben* specifico di ogni testo. Ogni libro è infatti scritto da qualcuno per qualcun altro. E chi scrive ragionevolmente si aspetta di essere compreso da chi legge. Perciò le precomprensioni comuni ad autore e lettori, mutate dalla temperie culturale nella quale sono immersi, divengono basilari per una corretta interpretazione di ciò che fu scritto. Da qui l'importanza di studi storico-critici che consentano di ricostruire esattamente i connotati di quella cultura.

Per fare un esempio, *vangelo* è la traslitterazione di un termine greco, mai tradotto, ma piuttosto eventualmente spiegato sulla base della sua etimologia

ragione è in tutti e la ragione è univoca; l'idea stessa che un discorso possa avere più significati è al di fuori dell'orizzonte precomprensivo. Del resto tipicamente il discorso scientifico è un discorso univoco, che non richiede interpretazione.

come *buon annunzio*. Ebbene l'ermeneutica meramente etimologica è molto carente. Infatti, nel contesto storico-culturale della *koiné*, *euaggelion* era un evento politico straordinario, grandioso e favorevole. Un evento da ricordarsi per generazioni e che si doveva ritenere centrale nella storia della nazione: come per esempio la vittoria dei greci sui persiani, o l'incoronazione di un nuovo imperatore ecc. Per cui la corretta ermeneutica di *euaggelion* è quella che lega questo termine all'attesa del Regno e al suo avvento¹⁸. Da qui una ricchezza teologica che era divenuta semplicemente invisibile proprio in forza di un'ermeneutica inadeguata. E da qui anche l'importanza miliare di Schleiermacher, perché oggi sia l'esegesi protestante che cattolica ha fatto propria la via che egli percorse e additò ai discepoli.

Ancora, l'esegesi classica confinava l'apporto ermeneutico nella sola comprensione dei passi ritenuti oscuri, ignorando completamente il problema posto dalla possibilità che passi ritenuti chiari siano in effetti erroneamente letti. Sulle orme di Ast, che già aveva ampliato il campo ermeneutico, ma con una più lucida consapevolezza, Schleiermacher rivendica invece all'ermeneutica un nuovo *status* che ribalta la situazione pregressa. Egli afferma infatti che non esistono passi chiari¹⁹. I VITELLI DEI ROMANI SONO BELLI è una frase chiara, ma se trascuro il fatto che fu scritta in latino da un romano, ne traviserò completamente il senso. Per cui l'ermeneutica è un *prima*, e non un *dopo*. Il suo ruolo è architeturale alla oltrettura, non ausiliario o accidentale²⁰.

Comprendere Schleiermacher tenendo conto della sensibilità del suo circolo romantico, culminante nel concetto di *synfilosofia*, vuol dire partire dalla convinzione che il fraintendimento è la norma, perché la situazione di partenza della vita sociale è il non essere in comunione. Il fraintendimento è perciò l'effetto che sul piano comprensivo deriva dalla carenza comunionale. Carenza che se può non a torto essere letta come dato morale, non deve tuttavia essere ignorata nella sua fontalità: ossia nell'alterità radicale dei comunicanti. Da questa diagnosi derivano alcuni corollari basilari.

¹⁸ In questo senso è assai più appropriata la traduzione di «Bella Notizia» data da Giovanni Paolo II in occasione dell'incontro avvenuto il 20 marzo 1997 con i giovani di Roma.

¹⁹ «La prassi più corviva di quest'arte parte dal presupposto che l'intendimento venga da sé, e formula negativamente la meta con le parole: "il fraintendimento va evitato" [...] la prassi più rigorosa parte dal presupposto che il fraintendimento viene da sé e che l'intendimento deve essere in ogni punto voluto e cercato». SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, ed. di H. Kimmerle, Accademia delle Scienze di Heidelberg, 1959, p. 86, cit. in M. FERRARIS, cit. pp. 137-138.

²⁰ Un caso eclatante di fraintendimento biblico è oggi ritenuta l'interpretazione storica dei primi tre capitoli del Genesi. In effetti, pur non escludendo possibili esperienze mistiche vissute dagli agiografi, fra il capitolo uno e il due vi è almeno la palese contraddizione della relatività di creazione fra l'uomo e l'ambiente terrestre. Infatti per la tradizione sacerdotale è l'ambiente che è creato prima, mentre per lo jahwista esso viene aggiustato solo dopo la creazione dell'uomo. Tale contraddizione cronologica esclude la possibilità di una interpretazione storica letterale.

È l'esempio più noto, ma non un caso raro. Per secoli Giosuè, Giobbe, Tobia, Giuditta, Ester, Giona, Daniele sono stati letti come libri storici. Oggi sappiamo che si trattò di un errore, perché al di là del fatto che qualche episodio storico possa effettivamente averli ispirati, è certo che nell'insieme va ricercata piuttosto una lettura teologica, ben diversa da una storiografica. Quando gli ebrei giunsero a Gerico le sue mura già da un pezzo non esistevano più.

1. Non si può vincere il fraintendimento se non rimuovendo la sua causa. Per cui la prima regola dell'ermeneutica è la capacità di entrare in comunione, che equivale a dire capacità di accogliere l'altro nella sua universalità, ma anche nella sua individualità, nella sua finitezza storica.

2. Ma la comunione non è un evento spontaneo. Essa può avvenire solo per il convergere di volontà che la vogliono. Chi comunica, per il fatto stesso di comunicare, manifesta una certa intenzione comunionale. E il recettore della comunicazione non può esimersi accidiosamente da una identica intenzione. Ossia può, ma al prezzo certo del fraintendimento. Per cui il corretto interpretare esige una volontà determinata che è vera solo se concreta, e che è concreta solo se sottomessa a disciplina rigorosa. Segue che l'Ermeneutica è esattamente il giogo che separa i chiacchieroni dagli uomini di comunione.

3. Ma segue anche che se questo giogo implica la fatica che porta all'erudizione, esige altresì molto più di essa: esige l'intenzione di cogliere nell'altro, nel comunicante, il meglio che esprime. L'intenzione, cioè di valorizzarlo²¹, come intenzione prima, che precede l'azione chirurgica del critico, e che resta l'orizzonte precomprensivo sul cui sfondo anche l'evidenziazione dei limiti o degli errori assume il significato proprio e vero.

4. L'ermeneutica è così un effetto della volontà di comunione, ma anche un suo presupposto, dato che senza di essa tale intenzione resta velleitaria. Per cui il circolo ermeneutico non è solo una struttura gnoseologica, ma anche una struttura morale. E la riduzione epistemologica dell'ermeneutica è appunto una riduzione, non la sua espressione esaustiva.

5. Da qui sia la centralità antropologica dell'ermeneutica, sia la sua coestensività. Infatti tutti gli atti dell'uomo hanno significato in rapporto alla capacità che egli ha di dare significato ai propri atti. E siccome tale capacità è illimitata e illimitabile, illimitato e illimitabile è il raggio ermeneutico.

6. Ma, se l'alterità dei comunicanti è radicale, segue anche l'inesauribilità del compito ermeneutico, perché come la comunione non è mai data una volta per sempre, ma deve diuturnamente essere costruita e ricostruita, allo stesso modo la totalità di senso non potrà mai essere pienamente raggiunta, fatto salvo un avvicinamento asintotico che è avvicinamento reale pur nell'intrinseca incapacità di azzerare storicamente la distanza. Come ha osservato Dilthey, per Schleiermacher *individuum est ineffabile*.

7. La critica filosofica ha fin qui riconosciuto che in Schleiermacher l'ermeneutica resta ancillare rispetto alla dialettica, dato che si limita a ricostruire il vero senso di un testo o di un comunicato, senza chiedersi se tale senso sia anche vero (compito che appunto resta deputato a questa). Si tratta di una posizione certamente comprensibile se considerata da un punto di vista analitico. Ma è il punto di vista migliore? Cos'è la verità? Certo, possiamo fare

²¹ Il concetto di spiegare un comunicato meglio del comunicante assume in questa luce il suo significato più pieno e più vero, quale effetto proprio dell'intenzione valorizzatrice e competente. È qui che si pone in particolare la polemica antilluminista propria del romanticismo. Voltaire racconta il medioevo cristiano per distruggerlo, senza la minima preoccupazione di giudicarlo dal suo interno, quindi di comprenderlo realmente. E l'errore metodologico di chi pretende di valutare un periodo storico sulla base dei paradigmi culturali di una civiltà ad esso eterogenea non è che la conseguenza di una mancata volontà comunionale.

come Pilato, che pone la domanda e si disinteressa della risposta (che presume di conoscere). Ma possiamo anche aggiungere un'ulteriore domanda: che rapporto vi è fra Verità e Comunione? Questa seconda domanda squarcia il velo della presunzione, e un po' di luce comincia a filtrare.

Se vi è un rapporto fra Comunione e Verità, fare Comunione è fare Verità. E se è fare, è anche raggiungere e dire. Per cui la distanza fra l'uomo e la Verità è finalmente annullata. Quindi se l'ermeneutica fa la comunione, fa anche la verità, dice anche la verità. Tuttavia non va confusa l'ermeneutica del lettore con l'ermeneutica dell'autore. Chi comunica non potrebbe avere un contenuto da trasmettere se prima non avesse interpretato un evento o una situazione ecc. In questo suo interpretare può aver fatto uso di una ermeneutica adeguata o inadeguata, migliore o peggiore. Se la comunione con l'evento o la situazione interpretata fu perfetta, fece verità e dunque disse verità. Se non fu perfetta fece imperfettamente verità. Per cui il problema della verità è in ultima istanza un problema ermeneutico. E questo significa appunto comprendere Schleiermacher secondo lo spirito di Schleiermacher, dicendo ciò che intese dire meglio di come fu detto, perché una parte dell'*Erlebnis* restò tematicamente inespressa, pur facendo strutturalmente parte dell'intenzionalità del messaggio.

3. Ermeneutica e infinito

Riprendiamo a questo punto l'acuta osservazione di Lonergan, ed esplicitiamola in una domanda: come mai la geometria di Euclide non necessita di interpreti? Ossia: come mai la scienza non chiede ermeneuti? La questione non è così ovvia come potrebbe apparire ad uno sguardo superficiale. Infatti l'esigenza ermeneutica richiede come condizione di possibilità che vi sia una distanza fra la comprensione immediata del messaggio e il suo significato totale o ultimo. Ebbene il discorso scientifico non è di comprensione immediata. Eppure esso non richiede esegesi, ma solo la fatica e lo sforzo dello studio. Perché?

Osserviamo innanzi tutto che il discorso scientifico è un discorso umano, appartiene all'espressività antropica. Ma si tratta di una espressività che non rientra nei canoni precomprensivi romantici, perché il rappresentato questa volta prevale sull'attività rappresentatrice. Si noti che tale attività non è affatto soppressa, né è soppressa la sua dimensione creativa. Per fare un esempio molto semplice, se Keplero impiegò una ventina d'anni per arrivare alla definitiva formulazione delle sue leggi, questo ritardo solo in parte si può spiegare come effetto delle inerzie precomprensive che per millenni avevano abituato l'uomo a considerare i moti celesti come circolari. Il fatto è che Keplero doveva lavorare su dei dati che erano in gran parte le misurazioni di Brahe, e successivamente anche sue. E tale sistema di dati non è coerente con le tre leggi sia perché ogni misura non è esente da errore, sia perché le orbite dei pianeti non sono perfettamente ellittiche. Perciò le leggi di Keplero non sono un'esatta rappresentazione della realtà, ma piuttosto una sua idealizzazione, che tuttavia approssima in modo soddisfacente la realtà rappresentata. Stesso discorso si potrebbe fare per la legge dei gas, e in genere per tutti i modelli fisico-chimici.

Per cui la scienza è un sapere idealizzante e creativo. In quanto tale è un sapere in cui ancora una volta il rappresentato è minusvalente sull'attività rappresentante. E allora come mai questa attività espressiva non richiede esegesi? Ancora: se vi è distanza – e vi è – fra il sistema dei dati, la realtà che lo genera e il modello comprensivo che ad esso si sovrappone, la struttura stessa del sapere umano non esige che tale distanza, anche se con sforzo, venga ridotta? Di fatto è così: la storia della scienza è la storia di questo sforzo e la storia della riduzione di distanza fra sistema dei dati e modello idealizzante. Questa distanza prende nome di incoerenza del modello relativamente alla realtà modellizzata. Un modello è perfettamente coerente se e solo se spiega tutti i dati noti. Spiega: cioè è in grado di assumere e di rivelare come significativi. Ma se il modello dà significato ai dati, li interpreta. Per cui la scienza nel suo insieme non è che espressione dell'attività ermeneutica dell'uomo.

È per questo che l'attività scientifica non richiede esegesi? A rigore no. È vero che i commentatori del Leopardi sono molti di più dei commentatori di qualche commentatore del Leopardi; ma S. Tommaso fu un esegeta di Aristotele, e i commenti a questa sua attività esegetica si sprecano. Il motivo profondo che rende poco significativi – e dunque rari – i commenti ai testi scientifici non dipende dunque dal fatto che essi siano espressione di un'attività ermeneutica. E il punto è proprio qui: perché un commento a Euclide è poco significativo? La risposta si presenta articolata, e resta comunque nella mia espressione un'ipotesi di lavoro.

In primo luogo occorre fare un'osservazione preliminare sul linguaggio scientifico. Nella sua sobrietà rigorosa esso ha la caratteristica di non lasciare spazi significativi fra l'intenzione dell'autore e l'espressione scritta del suo pensiero. Per cui obiettivamente non c'è molto da aggiungere né al teorema di Talete né a quello di Pitagora. In più si tratta di un linguaggio complessivamente apofantico: una tesi di geometria o è vera o è falsa. Un teorema o è dimostrato bene o male. Può succedere che nella dimostrazione si incorra talvolta in errori talmente sottili da non essere scoperti che dopo moltissimi anni. Ma una volta che si sia trovato l'errore, tutto il commento possibile si riduce alla sua constatazione.

Stesso discorso vale anche in fisica. Einstein non è un interprete di Newton, ma un interprete di un insieme di dati più ampio di quello noto a Newton, alla luce di un insieme di conoscenze maggiori di quelle dell'Inglese. Per cui la distanza fra il modello e la realtà viene sì diminuita da un'attività ermeneutica che si sviluppa nel tempo in modo progressivo, ma ciò non in forza dell'interpretazione di autori precedenti, ma della reinterpretazione complessiva dei dati disponibili.

E qui abbiamo allora un secondo elemento di riflessione. La scienza lavora su sistemi di dati, che certamente possono essere riorganizzati o ampliati nel corso del tempo, ma che hanno la caratteristica intrinseca di rimanere costitutivamente sistemi discreti. Essa ha per oggetto il finito in quanto finito, e il discorso che si può fare sul finito in quanto finito non è un discorso strutturalmente aperto. L'apertura del discorso scientifico deriva dal fatto che il sistema di dati da valutare cresce col tempo proprio in ragione della stessa attività scientifica. Ma se fotografiamo le conoscenze note ad un dato istante tempora-

le e ci limitiamo alla loro considerazione è difficile immaginare di poter aggiungere qualcosa a ciò che già fu detto. Il processo di falsificazione di una teoria richiede sempre l'emergenza di qualche dato con essa incompatibile e precedentemente ignorato, ovvero l'opportunità di guardare il noto da una prospettiva nuova, non ancora considerata.

Curiosamente va invece constatato che l'attività ermeneutica diventa nuovamente possibile e significativa anche sul dato scientifico, quando esso tocca l'infinito. È il caso ad esempio delle trasformazioni conformi speciali infinite. Esse individuano una regione, detta cono della luce all'infinito, della quale si può dire unicamente che in essa l'ordine temporale non è definibile, e che non è raggiungibile per traslazioni spazio-temporali finite, per cui l'accessibilità richiede l'annullamento della massa. A questo punto un oggetto tanto interessante e tanto poco descrivibile in termini matematici è di nuovo oggetto legittimo di interpretazione. Ma è entrato in gioco l'infinito.

Un altro caso tipico è quello offerto dalla medicina, relativamente alle esperienze di pre-morte. La letteratura di cui oggi disponiamo è sufficientemente vasta perché il fenomeno possa essere considerato nelle invarianze strutturali che emergono al di là delle singolarità proprie a ciascuna esperienza²². Anche qui la scienza arriva sulla soglia di una porta oltre la quale non può andare. Ma ciò che la scienza non può dire, perché diverrebbe incoerente rispetto alla disciplina che la regola, è aperto alla facoltà interpretativa dell'uomo.

Questi due casi aiutano a formulare una domanda di portata generale: non è, per caso, che l'ermeneutica richieda l'infinito come condizione di possibilità?²³ Secondo Vattimo in Schleiermacher abbiamo tre centri di interesse: religione, etica ed ermeneutica. Ebbene essi «sono legati l'uno all'altro come punti di vista diversi sullo stesso fenomeno di base che è il rapporto finito-infinito nella forma peculiare in cui Schleiermacher lo elabora nella sua prima opera». Questo perché – scrive ancora Vattimo – «Il sentimento non è soltanto un altro modo dell'esperienza distinto dalla metafisica e dalla morale: è anche l'unico modo autentico di mettersi in rapporto con l'infinito, che assicura una base autentica a quegli altri tipi di esperienza»²⁴.

²² Il libro *Life After Life*, scritto da R. A. MOODY jr., nel 1977 era già stato adottato come libro di testo in oltre 40 corsi universitari. In italiano è stato pubblicato da Mondadori col titolo *La vita oltre la vita*. Segnalo anche B. J. EADIE, *Abbracciata dalla Luce*, Milano 1994, che ha un taglio biografico e non sistematico, e che tratta la stessa tematica con una ricchezza di dettagli a mio parere di estremo interesse.

²³ Dilthey sottolineò giustamente una differenza fra lo spiegare – *erklären* – tipico delle scienze, e il comprendere – *verstehen* – proprio delle *Geisteswissenschaften*. Tale distinzione rimanda a quella tradizionale fra mondo dello spirito e mondo della natura e al suo orizzonte precomprensivo che va meglio focalizzato. E questo avviene se ci rendiamo conto che l'infinito non ha a che fare solo con il mondo dello spirito, ma anche con la natura, e che ogni volta che esso emerge all'attenzione della conoscenza dà luogo a fenomeni affini, sebbene il motivo contingente e il contesto di esame possano essere lontanissimi. Il dualismo platonico esprime solo una mezza verità: e cioè che vi è un finito e un ultrafinito, un ideale. Ma come l'uno e l'altro si compenetrino resta detto assai poco. Oggi credo che possiamo e dobbiamo dire un po' di più.

²⁴ G. VATTIMO, F. Schleiermacher, in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, vol. XVIII, p. 345. Metafisica e morale in quanto sistemi di conoscenze e di doveri riducono l'essere entro schemi finiti. In effetti Schleiermacher ha davanti a sé due discipline

Che le concezioni di Schleiermacher dipendano dalla sua esperienza di fede è evidente. La traduzione in termini teologici delle sue idee sull'infinito è infatti immediata anche quando esse sono espresse in termini secolarizzati. Ma la fede di Schleiermacher è tutt'altro che razionalismo, e il suo pensiero richiede di essere inquadrato in uno schema antropologico adeguato²⁵. Esso non può che essere quello triadico di 1 Tess 5,23. L'uomo non è solo corpo e ragione, ma anche sensibilità. Ed è con la sensibilità che ama, e che perciò sviluppa la sua dimensione spirituale. In questo orizzonte va così interpretata la centralità del sentimento religioso di cui parla Schleiermacher.

Per lui metafisica e morale stabiliscono con l'infinito un rapporto inadeguato proprio perché sono scienze di ragione, e la ragione attinge all'infinito solo per astrazione e/o negativamente²⁶. Non è una posizione nuova nella storia del pensiero umano. Pascal parlava di *esprit de finesse*, sostenendo che il cuore ha ragioni che la ragione non comprende. Prima di lui Margherita Porete ha testimoniato sul rogo di credere che l'Amore prevale sulle ragioni della ragione. È tuttavia una posizione che di fatto non ha ancora ristrutturato la cultura cattolica con quella vasta portata che sarebbe auspicabile.

Ed è per di più una posizione che può essere indagata e sviluppata anche prescindendo da un orizzonte religioso. Matte Blanco ha scritto un importante saggio in cui mostra come l'inconscio funzioni esattamente secondo le leggi che la matematica ha riscontrato come proprie dell'infinito e che l'esperienza nega come possibili nel finito²⁷. Ad esempio in certi incubi noi viviamo come vivi un'esperienza di morte (ad esempio cadiamo dal ventesimo piano, il nostro corpo si spacca con la testa da una parte e il tronco dall'altra, e nonostante questo soffriamo come dannati perché non riusciamo a morire), cosa che va contro il principio di non contraddizione, e che suppone appunto che l'inconscio funzioni al modo dell'infinito. Ora dobbiamo ben guardarci dal considerare antropologicamente irrilevante ciò che accade nei sogni, perché *tanto i sogni sono irreali*. Altra questione è infatti la loro irrealtà, tutt'altra la condizione di possibilità di un evento. Se l'inconscio funziona *ad modum infiniti*, richiede una condizione di possibilità che è un dato antropologico e non secondario.

sistematiche, e la sua critica ad esse è comprensibile. È vero però che non pone la domanda cruciale: ossia se metafisica e morale siano intrinsecamente saperi sistematici, ovvero se le forme sistematiche di essi non ne siano che un' interpretazione particolare e contingente. A me pare che su questa domanda si potrebbe lavorare almeno un po', né vedo motivi di principio per escludere la possibilità di uno sviluppo asistematico di queste discipline.

²⁵ La correlazione fra ermeneutica romantica e nuova sensibilità antropologica è sottolineata per es. anche da G. GUSDORF, *Storia dell' ermeneutica*, Laterza, Bari 1989, pp. 354-55.

²⁶ Perché la metafisica – si chiede Schleiermacher – «è stata solo un vuoto giocare con delle formule che si ripetevano all' infinito in modo diverso senza che nulla di reale vi corrispondesse? Perché le è mancata la religione, perché il sentimento dell' infinito non l' animava, perché la nostalgia di esso e il timore davanti ad esso non obbligavano i suoi sottili aerei pensieri ad assumere una consistenza più precisa per potersi ergere stabilmente di fronte a questa potente pressione. E dall' intuizione che tutto deve partire, e colui a cui manca il desiderio di intuire l' infinito non ha alcuna pietra di paragone, e neanche gliene occorre alcuna, per sapere se ha pensato qualcosa di giusto su di esso» (*Discorsi sulla religione*, dal secondo discorso).

In un precedente lavoro ho mostrato come l'infinito riguardi l'uomo ben oltre la sfera del religioso o dell'astratto²⁸. Senza riprendere le analisi fatte in quella sede osservo che infinito ed estetica sono strettamente legati. E, guardacaso, l'estetica è uno dei campi in cui l'ermeneutica ha maggior agio di esprimersi. Anzi, a rigore l'unico campo in cui non è immediato il legame fra ermeneutica e infinito è quello giuridico. A ben vedere, però, anch'esso rientra nella situazione generale almeno in forza del problema epicheietico.

Se la norma non avesse altro *terminus ad quem* che il comportamento, l'interpretazione sarebbe irrilevante. Nel momento in cui i giudei consegnano l'adultera a Gesù è tutto estremamente chiaro: vi è un comportamento illegale che prevedeva come sanzione la lapidazione. È Gesù che solleva il problema dell'equità in un modo inimmaginabile, e che di fatto non è ancora stato completamente integrato nella civiltà cristiana e cattolica in particolare. Egli infatti giudica iniquo che qualcuno sia giudicato, condannato e lapidato da una giuria che non è esente da peccato in tutti i suoi membri. La cosa straordinaria del Vangelo è che un tale giudizio venga accettato dai giudei stessi che gli avevano consegnato l'adultera, costituendo così un precedente che non ha uguali nell'intera storia umana.

Il problema dell'equità ha a che fare con l'infinito perché ha a che fare con il rapporto fra simmetria e asimmetria. Vi è infatti asimmetria fra chi giudica e chi è giudicato. Ebbene Gesù rifiuta tale asimmetria come valore strutturante di vertice, e afferma invece implicitamente che la corretta strutturazione dei rapporti sociali parte dal riconoscimento di una simmetria radicale. Ora se la simmetria viene prima, è più vera e radicale, significa che ha un contenuto di essere prevalente. Ma questo è contraddetto dall'esperienza e dal giudizio del senso comune, che accetta la vita sociale come strutturata legittimamente sul privilegio (1Sam 8). E il privilegio è la manifestazione fenomenica dell'asimmetria dell'essere. Perciò il giudizio che riconosce prevalente e onticamente prevalente la simmetria è un giudizio contraddittorio, perché giudica più radicale l'eguaglianza in ciò che è palesemente diverso e diseguale²⁹. Non vi è infatti motivo di pensare che i giudei che consegnarono a Gesù l'adultera fossero essi stessi adulteri. Ora come ho mostrato nel saggio precedentemente

²⁷ Cfr. I. MATTE BLANCO, *L' inconscio come insieme infiniti*, Einaudi, Torino 1981.

²⁸ Cfr. *L' infinito e Maria*, in «Nuova Umanità», n. 113, 1997/5, pp. 607-631.

²⁹ Affermare la radicalità della simmetria equivale a porre il giudizio universale: «tutti gli uomini sono uguali». D' altra parte riconoscere il privilegio equivale a porre il giudizio: «quest' uomo non è uguale agli altri». Ora, secondo quanto Aristotele afferma nel *Peri ermeneias* (17b, 15-20), l' universale positiva e la particolare negativa sono contraddittorie in quanto dalla prima la seconda è deducibile come falsa. Per cui essendo vero il giudizio particolare negativo, si dovrebbe assumere come falso l' universale positiva. Ora il giudizio particolare negativo non è solo empiricamente vero, è anche teologicamente vero in forza di 1 Sam 8. Per cui la implicita posizione dell' universale positiva da parte di Gesù pone obiettivamente un problema ermeneutico. E l' esito dipenderà dai criteri interpretativi che useremo. Infatti, se giudicheremo attraverso il principio di non contraddizione, non potremo concludere altro che Gesù fu un alienato, un debole di mente. Conclusione cui appunto giunsero i suoi più radicali oppositori. Viceversa, ritenendo opzionale e non cogente il principio di non contraddizione, l' esito sarà quello di una logica infinitista. Notiamo infine che è appunto quest' ultima possibilità che apre il discorso ermeneutico: restringendoci infatti nella logica finitista l' esito sarebbe semplicemente forzato dalla deduzione, non diversamente dalla dimostrazione

citato, è precisamente l'infinito – e solo l'infinito – che può abbracciare il contraddittorio. È lì e solo lì che vale il principio di contraddizione.

L'ultima annotazione correla infinito, ermeneutica e libertà. La dimostrazione del teorema di Pitagora non si può interpretare, perché esprime un pensiero che non presenta alcun grado di libertà: il deducibile è infatti deducibile in quanto necessario, mentre la libertà è indeducibile. E questo vale in generale per la scienza sia matematizzante che nomotetica. Le tassonomie della botanica sistematica o della zoologia sono altrettanto ininterpretabili quanto la geometria di Euclide. È solo nel momento in cui il pensiero esprime la libertà dello spirito che esso diventa interpretabile e necessita di essere interpretato. Ma la libertà dello spirito è illimitata, per cui di nuovo troviamo l'infinito come condizione di possibilità dell'ermeneutica. Da qui l'attualità che resta del pensiero di Schleiermacher, e l'interesse per un approfondimento degli studi ermeneutici nella prospettiva che gli fu caratteristica ³⁰.

Roma

ROBERTO A. M. BERTACCHINI

di un teorema.

³⁰ «Quanto più [...] l'esperienza umana si riporta non tanto alla dipendenza "fondativa" da una struttura razionale, e quindi esplicita o "esplicitabile" dell'essere, ma a un incontro puntuale e storico con l'infinito, che dà luogo a forme storiche [...] tanto meno il sapere può essere il raggiungimento del fondamento, o lo sforzo per raggiungere il fondamento da cui dedurre poi i singoli aspetti dell'essere; piuttosto assume un peso determinante nel sapere la concreta capacità di cogliere le singole forme della vita spirituale nella loro singolarità, che è anche il loro essenziale rapporto con l'infinito [...] l'ermeneutica non sarà che una particolare, e particolarmente significativa, specificazione di questo carattere generale del sapere, che determina anche in modo decisivo la elaborazione dell'etica e della dialettica». G. VATTIMO, *F. Schleiermacher*, in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, vol. XVIII, p. 347.

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO - SCOLASTICA

Rivista trimestrale pubblicata a cura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Direttore: A. BAUSOLA

Comitato Scientifico di Direzione:

ADRIANO BAUSOLA - FRANCESCO BOTTURI - CARLA GALLICET CALVETTI
ALESSANDRO GHISALBERTI - MICHELE LENOCI - VIRGILIO MELCHIORRE
ANGELO PUPPI - SAVINA RAYNAUD - GIOVANNI REALE - MARIO SINA

Anno LXXXIX

Aprile-Settembre 1997

Fascicolo 2-3

SOMMARIO

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

M. ANDOLFO, *Metafisica e "intermedietà" degli enti matematici in Aristotele e in Plotino* / M. L. ARDUINI, *'Sola ratione' in Giovanni di Salisbury* / A. CAMPODONICO, *Ragione speculativa e ragione pratica in Tommaso d'Aquino: analogie, differenze, sinergie* / A. VENDEMIATI, *Le inclinazioni naturali e il bene. Letture parallele della Politica di Aristotele da parte di Tommaso d'Aquino e Pietro d'Alvernia* / A. PERATONER, *Blaise Pascal e le ragioni del cuore.*

INDAGINI SUL PENSIERO CONTEMPORANEO

R. CORVI, *Riflessioni sul dualismo interazionista di Popper.*

PROBLEMI E PROSPETTIVE

E. BERTI, *A proposito di identità e differenza (Risposta a Fabrizio Turoldo).*

NOTE DISCUSSIONI E RASSEGNE

M. NATALI, *Sulla nuova interpretazione del pensiero di Marco Aurelio proposta da Pierre Hadot* / R. RADICE, *L'importanza e le novità della concezione dell'anima di Plotino* / G. VENTIMIGLIA, *Quali sarebbero le novità della dottrina tomista dei trascendentali? Osservazioni sullo studio di Jan A. Aertsen* / A. L. SCHINO, *Cronaca del convegno Descartes e l' "Europe Savante".*

NOTIZIARIO

Congressi e società filosofiche - Repertori bibliografici e riviste - Nuove Riviste - Pubblicazioni e riedizioni.

ANALISI D'OPERE

A. ALES BELLO, *Culture e religioni. Una lettura fenomenologica* (G. Penati) / L. ŠESTŮV, *Contra Husserl. Tre saggi filosofici*, a cura di F. DÉCHET (P. Volonté) / F. VOLPI, *Il nichilismo* (A. Frigerio) / A. POPPI, *Studi sull'etica della prima scuola francescana* (D. Crivelli) / M. MICHELETTI, *Dai latitudinari a Hume. Saggi sul pensiero religioso britannico dei secoli XVII e XVIII* (A. Babin) / Th. F. GERAETS, *La logica di Hegel tra religione e storia*, a cura di R. Pozzo (S. Mancini) / J.F. FRIES, *Sämtliche Schriften, Bd. 25: Rezensionen* (B. Bianco) / *Momenti della storia del pensiero dal Ottocento e Novecento*, a cura di L. MALUSA (R. Barcaro) / G. FERRETTI, *Soggettività e intersoggettività. Le Meditazioni cartesiane di Husserl* (G. Penati) / A. MICHELIS, *Carlo Michelstaedter. Il coraggio dell'impossibile* (L. Darsić) / S. CAVACIUTI, *Libertà e alterità nel pensiero di Louis Lavelle* (P. De Lucia) / F. P. CIGLIA, *Fenomenologie dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Levinas* (C. Amicantonio) / F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni* (R. Mordacci) / B. MONDIN, *Storia della teologia* (G. Penati) / AUTORI VARI, *Politica e filosofia della religione*, a cura di A. BABOLIN, vol. II (S. Brogi) / V. POSSENTI, *Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?* (M. Ivaldo).

(Continua in terza di copertina)

PLOTINO, VOCE INASCOLTATA DELLA DIFFERENZA

1. Perché Plotino?

«L'ente, infatti, è qualcosa che è di volta in volta, e che quindi è molteplice; l'essere al contrario, è unico, è il singolare assoluto nella singolarità incondizionata»¹.

«C'è infatti, da un lato, l'essere mosso qua e là, soggetto a qualsiasi specie di cambiamenti, che è più giusto chiamare 'divenire' e non 'essere'; dall'altro v'è l'Essere eterno, indiviso, sempre uguale a se stesso, che non nasce e non muore, non ha spazio né luogo, né un sito suo proprio, non esce da un posto per entrare in un altro, ma permane in se stesso»².

Rileggere oggi Plotino non può e non deve essere la semplice rielaborazione concettuale di un'opera filosofica, una fra le tante, una casuale e asettica lettura, là dove le parole scorrono e non lasciano tracce di sé.

Plotino, per un certo verso, è stato proprio questo: uno fra i tanti autori, il che fa perdere il 'soffio vitale' che è possibile cogliere solo accostando il nostro cuore e il nostro spirito alle sue parole, ancora oggi portatrici del Mistero dell'Essere. Plotino, per troppo tempo e per troppi studenti, è stato solo il filosofo che 'rilegge Platone', il filosofo dell'emanazione, della teoria metafisico-ontologica quantomeno oscura, o, peggio, semplificata e assunta a improbabile nocciolo speculativo; di conseguenza non ha mai avuto, né goduto, di una sua dimensione, di un suo spazio filosoficamente ritagliato a sua misura. Questo Autore raramente ha visto o sentito il silenzioso, ma vitale, sussurro della ragione speculativa che cerca, indaga, alla ricerca del filo consunto, quasi spezzato, che l'Essere, il Primo, l'Unico ha lasciato e tuttora lascia dietro di sé, nel suo oscuro e misterioso passaggio.

Ci associamo, quindi, al Mathieu quando afferma che «ciò che l'insegnamento plotiniano oggi chiede tassativamente è di capirlo [...] perché s'è quasi

¹ M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano, 1991, p. 144.

² PLOTINO, *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992, tr. a cura di G. Faggin, VI 5.2, 10-16, pp. 1147-1149.

La traduzione di Faggin, quando ci è sembrato opportuno è stata confrontata con le traduzioni di Cilento e Brehier: PLOTINO, *Enneadi*, Bibliopolis, Napoli, 1986, trad. a cura di V. Cilento, per la I e II Enneade; PLOTINO, *Enneadi*, Laterza, Bari, 1948, tr. a cura di V. Cilento, per la III-IV-V-VI; cfr. inoltre PLOTINO, *Enneadi*, trad. par E. Brehier. Paris Les Belles lettres, 1954.

del tutto perduto quell'influsso indiretto che aveva esercitato sulla vita e sul pensiero dell'Occidente»³.

'Capire' vuol dire navigare, immergersi e, se necessario, affondare nella speculazione, per non fare del nostro cammino un semplice passeggiare fra le parole, ma, al contrario, assorbire quanto più è possibile, 'abbandonarsi' catarchicamente e lasciarsi condurre verso un atteggiamento di mistico accoglimento dell'Altro-da-sé. Il 'fare filosofia' molte volte si trasforma in un puro esercizio formale, in una costruzione concettuale che è specchio appannato e immagine distorta dell'uomo, uomo che è troppo intento a 'manipolare' le cose del mondo, in un affannoso prendersene 'cura', oggettivando la propria tensione soggettiva, obliando così la dimensione vera e unica della Differenza, proiezione misterica dell'Essere. E dire che Plotino come tutto il

«[...] filosofare di impronta neoplatonica potrebbe agire in maniera davvero paradigmatica: esso non si accontenta di un formalismo logico, non riduce il pensiero concettuale ad un mero 'calcolare', dà spazio, in virtù di una ben cosciente skepsis linguistica, all'immagine, alla metafora, alla potenza filosoficamente espressiva dell'elemento mitico e dunque poetico; accanto ad una comprensione oggettivante della realtà lascia anche spazio ad un pensiero non oggettivante che costituisce il fondamento di possibilità del primo (nella forma del nous assoluto), sviluppa tale pensiero e, in tutte le dimensioni del suo agire, lo fa girare intorno all'Uno il quale, malgrado la sua alterità rispetto a tutto il resto, è Essere di tutto nel senso di un fondamento e di se stesso infondato e di una 'entità' che conserva la realtà nel suo complesso concentrandola in sé»⁴.

Occorre ripensare Plotino, come del resto Beierwaltes ben ci fa notare in quasi tutta la sua opera speculativa, per cercare di uscire da quel vortice nientificante, scientizzante, che ha fatto del Pensiero un semplice calcolare, in termini logico-pragmatici, intorno all'Uomo. L'uomo che oggi soprattutto sente l'esigenza, fino ad ora troppo inconsciamente mascherata ed alienata, di un orizzonte metafisico che non sia specchio oggettivante della propria ragione, costruzione soggettivistica di un dio a propria immagine e somiglianza, bensì estatico e mistico accoglimento di un Essere ineffabile, forse irraggiungibile, che plachi la sete di infinità e absolutezza. Un Uno che riannodi i misteriosi fili che fanno del Mondo e dell'Uomo l'arazzo che raffigura e rende vivo il rapporto fra il Molteplice e l'Uno. In altre parole:

«[...] se la finalità deve essere qualcosa di unitario e non già di molteplice [...] urge conseguire solamente da quell'uno che è, a un tempo, l'ultimo ed ha il più alto valore, proprio quello che l'anima sente il bisogno di rinchiudere nel più profondo di se stessa»⁵.

Il rileggere Plotino in funzione della differenza ontologica, nel tentativo di ritrovare ragione e importanza per il pensiero metafisico, contro il quale Heidegger ha scagliato la sua lancia speculativa, non significa però dimenticare, cancellare definitivamente e rigorosamente la portata filosofica di quest'ultima.

³ V. MATHIEU, *Perché leggere Plotino*, Rusconi, Milano, 1992, p. 117.

⁴ W. BEIERWALTES, *Unità e identità come cammino del pensiero*, in AA.VV., *L'Uno e i Molti*, Vita e Pensiero, Milano, 1990, p.45.

⁵ PLOTINO, *Enneadi*, tr. di Cilento, cit., I 4,6 p. 171. In questo caso ci sembra più adatta la traduzione di Cilento che quella di Faggin: «Ma se il fine è necessariamente uno solo e non molti [...] è necessario considerare come solo fine ultimo, il più prezioso, quello che l'anima cerca di accogliere in sé»; cit., I 4,6, 11-14, p. 103.

‘Fare filosofia’ non può essere inteso come concettualizzazione e strategia univoca che tende ad escludere apparizioni epocali del Pensiero, illudersi che il proprio cammino speculativo sia scevro da dubbi, inganni, illusioni; significa, semmai, ricostruire un mosaico di cui si erano persi i tasselli, riportare alla luce frammenti di Verità ed Essere che erano stati sepolti dallo strato polveroso della ragione discorsiva, nascosti dal mantello apparentemente regale dell'appagamento materialista o meramente oggettuale. Occorre, quindi, proprio partire dal sentiero interrotto heideggeriano, quel sentiero che si inoltrava nella foresta dell'Ineffabile e Impronunciabile, perdendosi fra mille orme, ombre e tracce, che disconosceva il roboante rumore della vita inautentica, per affidare il proprio spirito al silente appagamento della radura luminosa dell'Essere.

La vita inautentica è da cogliere nella bivalente dimensione, ontologica ed esistentiva, nel momento in cui Heidegger punta il dito ed accusa la metafisica di aver ‘dimenticato’ e ‘tradito’ ontologicamente l'Essere in favore di una dimensione ontica dell'ente, tradimento speculativo che è diventato anche tradimento esistentivo ed etico. L'accusa, infatti, ci rivela e descrive un uomo attento alla ‘cura’ tecnicistica per le cose del mondo, l'uomo-robot, l'uomo-logico, inappagato e dimentico di sé, l'uomo che sente dentro di sé il richiamo della dimensione misterica e ontologica, ma che trasforma il sussurro dell'Essere in un pericoloso, quanto oggettivante, culto di sé e delle ‘cose’, cadendo nella rete inebriante, ma falsa e ingannatrice, del falso misticismo.

Ecco allora che l'improbabile parallelismo speculativo fra Heidegger e Plotino non può essere inteso che come effettivo e reale ascolto del nostro tempo; tempo che risuona dell'urlo agonizzante dell'uomo e dei suoi valori, ormai incatenato ad una dimensione che non fa che renderlo cosa fra le cose, ente fra gli enti, incapace di rimediare al tradimento e all'oblio. Uomo che drammaticamente chiede e cerca un luogo, un orizzonte, capace di accoglierlo ed elevarlo nuovamente alla sua Origine.

Occorre dare voce alla Differenza, cercarne le tracce soprattutto là dove il passaggio sembra essere stato più evidente, la sua presenza più palpabile, perché solo là dove la Differenza viene al pensiero si delinea il sostrato fondante e infondato e non semplicemente rassicurante, il passaggio più o meno illuminato, il trasferimento, il ‘rivolgersi a’. Ascoltiamo Heidegger a tal proposito:

«L'essere si mostra come lo svelante, passaggio che tramanda. L'essente in quanto tale appare come l'arrivo che trova rifugio nel non-velamento. [...] La differenza di essere ed essente, in quanto differenza di passaggio-che-tramanda e arrivo, è lo svelante-velante deferimento di entrambi. Nel deferimento prevale l'illuminazione di ciò che celando si chiude, prevalere grazie al quale passaggio-che-tramanda e arrivo sono portati a differire l'uno dall'altro. [...] È la questione del pensiero pensata da un punto di vista più favorevole, più indietro di un passo: l'essere pensato a partire dalla differenza»⁶.

E Plotino nelle Enneadi:

«È necessario che il Primo sia semplice, anteriore a tutte le cose e diverso da tutto ciò che è dopo di Lui, esistente in sé, non mescolato con gli altri esseri che derivano da Lui e capace nondimeno di essere presente, in suo modo, nelle altre cose, uno che è realmente Uno e non che prima sia un altro essere e poi sia Uno; è falso dire di Lui che

⁶ M. HEIDEGGER, *Identità e Differenza*, in «Aut-Aut», nn. 187-188, tr. U.M. Ugazio, 1982, pp. 31-32.

è Uno, poiché di Lui non v'è concetto né scienza, in quanto di Lui si dice che è al di là dell'essenza [...] poiché è semplice, Egli è assolutamente indipendente e primo fra tutte le cose»⁷.

Il Diverso o differente richiama l'Identico-in-se-stesso, lo svelato richiama lo svelante, il molteplice richiama il Principio unificante, racchiuso nella sua illuminante semplicità, scevro di pensiero e movimento, in un complesso gioco di svelante-svelato: l'Uno e i Molti, l'Identità e la Differenza, la Fonte ed il suo Riflesso.

2. La metafisica svelata: il cerchio e la luce

Il compito epocale di Plotino è quello di far echeggiare la cristallina vocalità dell'origine nell'oscura caverna abitata dall'uomo, liberandolo dalle catene che lo legano alla propria corporeità, per donargli la libertà di diventare cassa di risonanza di tale voce. E questa volta nessun folle, nessun anacoreta, nessun rinnegato potrà fermare la corsa ad annunciare che Dio è risorto, la cui morte annunciata, in realtà, non è mai avvenuta. Plotino che riunisce in sé, esaltandole e innalzandole, posizioni filosofiche precedenti, Platone fra tutti, intessendo così una ragnatela di pura ontologia, là dove i fili si erano serrati intorno alla presenzialità ontica. Plotino che non dimentica, che si ispira al detto e al non detto platonico, che ripercorre a ritroso il cammino da altri percorso, alla ricerca delle tracce, oscure e quasi illeggibili, di quel Principio infondato ma fondante, indeterminato ma determinante, che, come fonte ontica, si nasconde nel sottosuolo del pensiero, per sgorgare, improvvisamente, qua e là, sotto forma di cascata cristallina. Plotino filosofo dell'Uno indifferenziato e irrelazionato, Uno che,

«in quanto Principio di tutto, va inteso in questo tutto come suo fondamento, conduce ad una figura teoretica paradossale: l'Uno è tutto e al tempo stesso nulla di tutto. Esso si caratterizza dunque mediante un super-essere che supera tutti gli altri enti derivati e particolari, al quale corrisponde in maniera essenziale, senza che per questo debba rinunciare all'assolutezza del proprio aspetto, il suo essere-in-tutto [...] a formare un'unità autorischiarentesi che nell'Uno si mantiene e si conserva»⁸.

Processione ontologica ipostatica quella di Plotino perché è sempre e comunque movimento sinuoso e imprevedibile di una essenzialità che si svolge, rimanendo estranea al movimento delle proprie forme, che epocalmente rimane in se stessa, avvolta in un velo di quiete, immersa nel più profondo silenzio, distante dalle 'chiacchiere' dell'umano pensiero, dimensione della condizione incondizionata, della differenza indifferenziata.

Secondo Faggin in Plotino i piani ontologici

«costituiscono un'unità articolata e rimandano all'Uno come a loro condizione assoluta e idealmente anteriore; e il considerare l'Uno, non come un processo unificante proiettato nel futuro, e perciò irreali, ma come un piano irriducibile al di sopra dei piani della verità e della Vita, significa affermare la possibilità e la necessità del ritorno»⁹.

⁷ PLOTINO, *Enneadi*, V.4.1,5-13, Faggin, p. 857.

⁸ W. BEIERWALTES, *Unità e identità come cammino del pensiero*, cit., p. 34.

⁹ PLOTINO, *Enneadi*, Faggin, cit. p. XXXI.

La dimensione ipostatica trinitaria (Uno - Intelligenza - Anima) costituisce la rappresentazione teoretica di piani tra loro distinti e coordinati, secondo una dialettica di compenetrazione concentrica, razionalmente resa attraverso le forme del mito: il cerchio e la luce. Dialettica, quella plotiniana, che ri-pensa, con movimento lento e continuo, la teoresi platonica delle Idee e dei Principi, culminante con l'Idea del Bene, andando così a costruire una filosofia del trascendente, dell'oltre l'essere, della differenza e dell'alterità, della dimensione antropologica. Può diventare così, quella di Plotino, la filosofia dello svelamento, conquistando un posto per eccellenza all'interno dell'intero arco della filosofia greco-occidentale.

La dialettica della differenza stigmatizza un uno che precede originariamente gli altri livelli fondativi, privo in sé di qualsiasi dicotomia o duplicità speculativa, e momento di sintesi assoluta, di unità per eccellenza. Uno che non è Vita, né Essere, né Pensiero, né Volontà; Uno che è indicibile e inafferrabile, ma sempre presente; basta avere occhi e orecchie in grado di vedere e sentire al di là dell'opinabile realtà speculare, essere uomini in grado di scegliere la libertà autentica nell'ottica di un'antropologia teologica, per percepirla. Il reale non è allora che pluralità ontica che ripercorre e imita l'unicità ontologica del 'metafisico', della sorgente inesauribile, dell'orizzonte inafferrabile. All'interno di questo dinamismo cosmologico l'uomo può assumere un ruolo fondamentale ascoltando l'appello dell'anima che lo spinge, lo incita a ripercorrere, con estatico slancio, il cammino a ritroso, preso dall'irrefrenabile voglia, dalla delirante follia di riunirsi originariamente all'Uno, al di là della discorsività razionale, al di là dell'essenza, nella pienezza di un atto di pura libertà metafisica.

Plotino, in V 5,5, chiarisce questo aspetto, per noi estremamente importante al fine di rintracciare il pensiero dell'Essere, della differenza ontologica, all'interno dell'impensato metafisico:

«Eppure si deve risalire a Lui, così dicono, poiché egli rimane sempre identico a se stesso, anche se da lui nasce il diverso [...]. Quaggiù la partecipazione all'unità fa nascere il quanto; lassù invece la traccia dell'Uno porta ad esistenza l'Essere, sicché l'Essere è la traccia dell'Uno. E se del termine *einai* - con cui si designa l'essenza - si dicesse che esso deriva da *ben*, forse diremmo il vero. Infatti ciò che viene detto *on*, è questo primo essere che, procedendo per così dire, per un po' non volle più andare avanti, ma voltosi indietro prese dimora in se stesso e diventò essenza e focolare di tutte le cose. [...] così, ciò che nacque, porta in sé l'immagine dell'Uno, in quanto procede dalla sua forza. Ma l'anima che vide e rimase commossa da quello spettacolo, imitò ciò che vide e pronunciò le parole: *on*, *einai*, *ousia*, *bestia*. Questi suoni vogliono designare la sostanza di ciò che è generato dall'Uno, poiché imitano, come possono, con lo sforzo di esprimersi, la genesi dell'Essere»¹⁰.

In queste righe possiamo rintracciare, non solo la poeticità e l'alone di mitico mistero che aleggia tra le parole, ma soprattutto la valenza puramente teoretica e metafisica del pensiero plotiniano. Il 'procedere', l' 'allontanarsi', l' 'appartenere a', il 'rivolgersi a', tutto questo fa riferimento ad un rapporto particolare fra la 'realtà ontica' e la 'realtà ontologica', fra l'Uomo e l'Uno, orizzonte fondativo. Si lascia la dimensione della 'quiddità' per abbandonarsi, con un salto che nientifica la propria enticità, nell'abbraccio essenziale del-

¹⁰ PLOTINO, *ibidem*, V.5.5, p.871.

l'Uno-Essere primo, infondato, *Ab-grund*, anche se, come dice Plotino in II 6,1, «[...] noi ci inganniamo sempre riguardo alla quiddità di un essere; mentre la ricerchiamo ce ne allontaniamo sempre di più e andiamo a finire nella qualità»¹¹.

Essere-uno ontologico che diventa sostrato attivo, vitale, potenziale, dell'identità del 'diverso', non uguaglianza ma diversità, non Identità come tratto dell'Essere ontico, ma Identità come unicità sistematica che avvolge misticamente la molteplicità dell'Uno-Molti, attraverso la stratificazione consequenziale e ipostatica del Nous e dell'Anima, per culminare con l'essenzialità svelante dell'Uomo. Uomo non più cosa fra le cose, progetto fra i progetti, ente fra gli enti, ma "casa dell'essere", come lo vuole Heidegger, o "Uomo originario", come lo vuole Plotino in VI 8,12:

«[...] ciascuno di noi è lontano dall'essenza; ma in quanto siamo anima — e siamo soprattutto anima — siamo partecipi dell'essenza e siamo una certa essenza; cioè, per così dire, un composto di differenza e di essenza: non siamo dunque vera essenza, né essenza in sé, perciò nemmeno siamo padroni della nostra essenza, ma è l'essenza padrona di noi, in quanto essa aggiunge anche la differenza»¹².

Pensiero, quindi, quello di Plotino, che fonda se stesso e il proprio cammino sulla 'differenza ontologica' fra l'essere-uomo e l'essere-Uno, né esaurendosi, né abbandonandosi al limitato e limitante piano ontico-entificabile.

Tutto lo scritto di Plotino diventa il luogo dello svelamento, della manifestazione epocale dell'Identità e della Differenza, serpenti, questi ultimi, che s'inarcano verso l'Origine, avvolgendosi con spire lucide di potenzialità originaria fino a divorarsi a vicenda e creare così un cerchio di fuoco speculativo. Ci ammonisce però Plotino in VI 5,12:

«Se tu vuoi intuire l'inesauribile infinitezza che è in lei, la sua natura infaticabile, possente e indefettibile che ferve, diciamo così, di vita, sia che tu ti volga in qualche parte o guardi a qualche cosa, non la troverai; anzi, ti accadrà il contrario, poiché non potrai, benché ti accompagni ad essa, sorpassarla e nemmeno potrai con diminuzioni successive fermarla, come se essa, esaurendosi a poco a poco, non riuscisse a darti più nulla. Anzi, o tu riuscirai a correre insieme con essa e allora non cercherai più nulla; oppure rinuncerai e ti rivolgerai ad altro, e cadrai e non vedrai più la sua presenza perché guarderai qualcosa d'altro»¹³.

La voce dell'Essere, dell'Uno, deve essere ascoltata dal profondo della propria interiorità, come mistica ascesa dell'anima spirituale; e non può essere colta né detta dalla discorsività, dalla logica proposizionale di un pensiero che si appropria dell'oggetto della propria riflessività. Del resto, la Voce, nel silenzio e nella solitudine dell'attesa, ci chiama, usando il linguaggio indecifrabile che più le è proprio, così come emerge da un frammento di Novalis, tanto caro ad Heidegger: «Che il principio supremo contenga nel suo compimento il supremo paradosso? Che sia una tesi la quale non dà assolutamente pace ma sempre attira e respinge, sempre ridiventa incomprensibile ogni qualvolta la si è già compresa? Che ecciti incessantemente la nostra attività senza stancarla

¹¹ PLOTINO, *Ibidem*, II.6,1,43-45, p. 269.

¹² PLOTINO, *Ibidem*, VI.8.12,4-11, p. 1315.

¹³ PLOTINO, *Ibidem*, VI.5.12,8-16, p. 1165.

mai, senza che diventi mai abitudine? Secondo antiche saghe mistiche, per gli spiriti Dio è qualcosa di simile»¹⁴.

Ascoltare la voce dell'origine significa tentare di trovare il fondamento, il luogo da cui tutto scaturisce; identificarlo con connotazioni categoriali di spazio, tempo, quiddità, ce lo rendono incomprensibile, sfuggente; ce lo nascondono dietro false illusioni speculative, tanto che, quando siamo certi di avere finalmente raggiunto la sorgente, siamo costretti ad abbandonarla per non cadere in un baratro abissale:

«[...] la tesi del fondamento - il fondamento della tesi. Qui qualcosa gira su se stesso. Qualcosa si inanella su di sé, non per chiudersi definitivamente, ma per chiudersi e aprirsi simultaneamente. Siamo di fronte ad un anello, un anello vivente, simile ad un serpente. Qui qualcosa riprende se stesso nella propria fine. Qui l'inizio è già compimento»¹⁵.

Partiamo per cercare l'inizio e troviamo la fine, partiamo per trovare la nostra essenzialità e troviamo la disperata e disperante dimensione dell'Altro da noi, che ci avvolge nella sua rischiarante e accecante luminosità, tanto da costringerci ad allontanare lo sguardo, nell'impossibilità di vedere, di capire, di dire, cosicché per alcuni tanto è il dolore che la Verità provoca in loro che volgono altrove lo sguardo e si addormentano, abbandonandosi all'oblio eterno. Scrive Plotino in V 5,11:

«Non cercarlo con occhi mortali, come il nostro discorso va dicendo; e non credere di poterlo vedere come pretenderebbe chi suppone che tutte le cose siano sensibili e nega ciò che vale di più di ogni cosa. In realtà, sono proprio le cose che si credono come le maggiormente esistenti quelle che non esistono affatto. Ma il Primo è sorgente dell'Essere ed è molto superiore all'Essenza»¹⁶.

Plotino parla il linguaggio della differenza, del 'non' per eccellenza, dell' 'altro da', 'altro' che diventa distinzione e integrazione. Sintesi che, con movimento avvolgente, conduce la molteplicità a fondersi con l'unicità dell'Uno-tutto; in tal modo «l'Uno, come il Non-Molto in se stesso, è perciò condizione totale di Molteplicità, Differenza e Divisione, fondamento di tutte le forme di Essere, alle quali esso non è sottoposto»¹⁷. E allora è inevitabile constatare come, in una simbiosi epocale, da una parte Heidegger definisce la differenza ontologica, e il suo conseguente oblio, in questi termini:

«[...] la differenza ontologica mantiene l'essere e l'ente a distanza l'uno dall'altro. [...] la differenza fra essere ed ente domina, quale suo fondamento nascosto e mai tematizzato, tutta la filosofia. Ma da quando, con Essere e Tempo, il pensiero ha cercato di arrivare all'ascolto dell'essere in quanto essere, da quando conseguentemente la differenza ontologica diviene un tema esplicito, il pensiero non si trova forse costretto a pronunciare la strana proposizione: 'l'essere non è l'ente', cioè 'l'essere è niente?'»¹⁸;

¹⁴ M. HEIDDEGER, *Il principio di ragione*, cit. (Frammento di Novalis), p. 32.

¹⁵ M. HEIDDEGER, *Ibidem*, p. 33.

¹⁶ PLOTINO, *Enneadi*, V.5.11,6-11, Faggini, cit., p. 881. Qualche differenza di traduzione in Brehier: «Ne cherchez donc pas à le voir avec des 'yeux mortels', comme on dit; ne croyez pas qu'on puisse le voir ainsi, comme le pensent les gens qui ne croient qu'aux choses sensibles et nient la suprême réalité. Les choses qu'ils pensent être au plus haut point, ne sont pas celles qui sont au plus haut point; le Premier est principe de l'être et supérieur même à l'essence [...]». PLOTIN, *Ennéades*, Brehier, cit., tome V, p. 103.

¹⁷ W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, p. 48.

¹⁸ HEIDDEGER, *Seminari*, Adelphi, Milano, 1992, p. 48.

dall'altra parte ad ascoltare la stessa Voce troviamo Plotino che, in V 3,15, dice:

«ogni non-uno è conservato dall'Uno ed è quello che è per opera dell'Uno; effettivamente, se per esso, pur essendo fatto di molti elementi, non diventa unità, non si può dire che 'è'; e se anche si sappia dire ciò che è ciascuno di essi, è uno e identico. Ma quel che non porta in sé molteplicità non è uno che partecipi dell'Uno, perché è proprio questo Uno, per il quale sono unità [...] qualora qualcosa derivi dall'Uno, che deve essere diverso dall'Uno. L'Uno infatti è Lui! E se non è uno, esso è due, cioè, necessariamente, molteplicità: e così abbiamo 'alterità', 'qualificazione' e così via»¹⁹.

Heidegger ha quindi lasciato inascoltato Plotino, non ha scorto le tracce, del resto ben visibili, dell'essere e della denuncia, ontologicamente sostanziale, della differenza fra essere ed ente, evidenziate soprattutto dal riferimento ad un 'Primo' che ha caratteristiche di indeterminatezza, che manca di relazioni categoriali, che non è un 'Egli' personalistico e soggettivista, che è il Niente di tutto: «Se si suppone che l'Uno sia tutte le cose, o esso sarà tutte le cose prese una per una, o sarà tutte le cose insieme. Se è tutte le cose riunite insieme, esso sarà posteriore ad esse; se è anteriore ad esse, differirà da esse; ma se è assieme ed eguale a tutte le cose, non sarà principio»²⁰.

3. La Voce della Differenza - Il Silenzio dell'Uno

La dialettica ipostatica del pensato originario di Plotino è la dialettica dell'alterità, che si ripiega su se stessa e ritrova la propria origine e fondazione unitaria: «È un movimento della coscienza, della riflessione e della vita che 'ritorna' su se stesso, che non esce mai da sé e non passa ad altro, appunto perché deve abbracciare tutto in sé: infatti la parte principale del vivente abbraccia 'il tutto' e lo unifica»²¹.

Identità e Differenza sono i punti cardine della speculazione plotiniana, speculazione che continua la complessità e l'organicità del corpus platonico con la posizione dei due momenti-altri: Nous e Anima.

Il Nous e l'Anima sono l'espressione dell'alterità rispetto all'origine unitaria del loro essere profondo; il Tutto-Uno è l'immagine speculare e, via via, sempre più sbiadita dell'Uno-Tutto o meglio, in termini epocali, differenza relazionata all'unità, essenziale e sostanziale.

L'Uno indivisibile, indifferenziato, identico, non uguale a se stesso, con atto libero e non necessario, diventa l'Uno-Molti, cioè molteplicità necessitante di un fondamento. E per essere vero fondamento non deve avere le caratteristiche, fragili e oggettivanti, di un sostrato categoriale e relazionato, quali quelle di un Principio che è primo solo a partire dalla soggettiva originarietà dell'essere secondo. La differenza, la molteplicità, non sono del Principio in sé, ma dell'ipostatica emanazione di un 'diverso dall'identico'.

¹⁹ PLOTINO, *Enneadi*, V.3.5.12-16/38-41, Faggin, cit., pp.849-850.

²⁰ PLOTINO, *Ibidem*, III.8.9,45-50. Cilento traduce: «Orbene: o Egli sarà, ad uno ad uno, ciascuno di questa totalità, ovvero sarà la loro totalità. Se solo tutti gli esseri raccolti insieme danno l'Uno, questi saran diversi da Lui come Lui sarà pure diverso da tutti gli esseri; che se esistano contemporaneamente tanto Lui quanto gli esseri, non ne sarà certo principio». PLOTINO, *Enneadi*, Cilento, cit., vol. I, p. 156.

²¹ PLOTINO, *Enneadi*, II. 1, 10-11, Faggin, cit., p. 199.

Non si tratta, però, di una posizione che divide o spacca, che separa per non unificare, che allontana uccidendo, ma è la posizione di un'alterità che «separa i singoli gradi l'uno dall'altro. Questo significa che i suoi gradi non vengono distinti da nessun ulteriore componente della mediazione, ma che basta il suo carattere di essenza a stabilire la reciproca differenza, ed anche ad unirli»²²

Ogni momento ipostatizzato ha in sé unità e molteplicità, come essere unico ed essere altro da sé, imprigionato in un costante ed alienante movimento di estraniamento dialettica, di perdita e di conseguente tentativo di recupero. Si ha la chiara sensazione di relativizzare, di negare il Principio, il *Primum*, attraverso denominazioni e attribuzioni categoriali che non gli appartengono, ma che continuano, comunque e in modo ostinato, ad essere segnale di unicità ed identità nella diversità.

La prima alterità è costituita dal *Nous*, atto stabile e fermo, identico a se stesso nel movimento circolare della propria eternità ed essenzialità, così come ce lo descrive lo stesso Plotino in III 2,1:

«La natura dell'intelligenza e dell'Essere costituiscono il mondo vero e proprio, che non esce fuori di se stesso, e non perde la sua forza per divisione, né diventa incompleto in nessuna delle sue parti, poiché ciascuna di esse non è separata dal Tutto, ma ogni sua vita ed intelligenza vive ed intende insieme in un'unità, così che ogni parte diventa un tutto ed è unità a se stessa senza essere separata da un'altra, ed essendo soltanto differente rispetto alle altre, non è però estranea»²³.

L'unità delle parti dell'Intelligenza è, fondamentalmente, riflessiva e atemporale unione di 'pensiero e pensato', di 'essere e pensiero'. Il pensiero è sempre e comunque duplicità rispetto alla semplicità dell'Essere primo in se stesso, è articolazione di un soggetto e di un oggetto che, anche se coincidenti, provocano comunque la rottura dell'identità assoluta, della quiete e del silenzio. La notte del tempo è squarciata dal rombo dello svolgimento circolare dell'Uno che si distende e, così facendo, si perde e si limita nella complessità del rapporto intelligente-intelligibile. Coincidenza di soggetto ed oggetto, al di là dell'articolazione dianoetica, unione di pensiero e pensato, l'Intelligenza, come prima alterità, coincide con tutto l'Essere, «poiché per l'intelligenza è la stessa cosa pensare ed essere»²⁴. Essere che è essere dell'essente, forma ideale,

²² W. BEIERWALTES, *Identità e Differenza*, Vita e Pensiero, Milano, 1988, pp. 63-64.

²³ PLOTINO, *Enneadi*, III.2.1,27-33, Faggin, cit., p. 351. Ci sembra importante riportare, nella loro interezza, le traduzioni di Brehier, prima, e di Cilento, poi, in questo passo diverse più che mai: «L'intelligence ou être constitue le monde véritable ou premier, monde inétendu que la division n'affaiblit pas; il ne lui manque rien, même en aucune des ses parties, puisque ces parties ne sont pas des fragments arrachés au tout; il réunit en une unité indivisible toute vie et toute intelligence, si bien que cette unité fait de chaque partie un tout; chaque d'elles est unie à elle-même sans être séparée des autres; elle est seulement une partie différente; mais elle n'est pas étrangère aux autres». *Enneades*, Brehier, cit., p. 25. «[...] l'essenza dello spirito e dell'Essere è Universo — quello verace e originario — che non dista, come cosa che si fratturi, da se stesso, né si svisgiorisce per la divisione, né si fa incompleto neppure nelle parti, poiché ognuna di esse non è scissa dalla totalità; ma la Vita e lo Spirito, in tutta la loro estensione, costituiscono una realtà che aduna, ad un tempo, l'atto del vivere e l'atto del pensare, onde la parte, qui, contiene l'intero e il tutto è stretto in amicizia con se stesso e l'una parte non è scissa dall'altra neppure se le sia contraria». *Enneadi*, Cilento, cit., p. 16.

²⁴ PLOTINO, *Ibidem*, I.4.1,5-6, p. 111.

natura intelligibile, «in quanto intrinsecamente connesso in ogni sua parte, l'intelletto cosmo intelligibile è l'essere più unitario che esista, se si prescinde dalla stessa unità che non è più nemmeno essere ma si pone al di sopra di ogni essere»²⁵.

Ma l'Intelligenza non è l'unità suprema, perché è riflessione e non immediatezza, è duplicità nell'unità, è fondamento che abbisogna a sua volta di una base fondativa:

«[...] non è al primo posto ma è necessario che al di là di essa ci sia una realtà, sulla quale si sono svolti i precedenti discorsi; anzitutto perché la molteplicità viene dopo l'unità [...] Quale principio? La pura Intelligenza? All'Intelligenza non è sempre congiunto l'oggetto intelligibile; ma se si dovesse eliminare questo oggetto, l'intelligenza non sarebbe più tale. Se dunque non è Intelligenza, ma è al di sopra della dualità, necessariamente sarà un termine anteriore alla dualità e al di là dell'Intelligenza»²⁶.

Ma questo non è lo stesso dire heideggeriano che negava alla metafisica il pensiero di un essere determinato a partire da un'identità, che le attribuiva il pensiero di un'unità identificata con l'essere, che non la riconosceva come pensiero del dispiegamento della Differenza? Lo stesso Heidegger che concedeva solo al pensiero parmenideo la quiete del soggiornare, della co-appartenenza di essere e pensiero, sullo sfondo svelante dell'unicità differenziante dell'Essere, Principio Primo?

L'errore non sta allora nella Metafisica, ma in chi 'legge' e 'ascolta' il suo 'dire'; l'errore sta in chi scambia la Prima alterità, che Plotino identifica con la prima ipostasi, Platone con il mondo iperuranico delle Idee, per il *Primum filosofico*, l'Origine. L'Uno-Molti, luogo imprescindibile di Identità e Differenza in svolgimento, dà luogo all'essere dell'essente, coglibile attraverso un atto di pura intuizione. L'inganno è palese: l'Intelligenza è l'essere per eccellenza, essere che non è spazialità, temporalità, ma cerchio concentrico dove è Tutto-Uno, dove l'unità si diversifica senza uscire da se stessa. L'essere per eccellenza è fondamento unitario di tutti gli esseri, immersi nella loro dimensionalità spazio-temporale, è vita e pensiero, perfetta beatitudine: «Nell'intelligenza ipostatica i pensieri o 'intelligibili' sono sempre presenti tutti contemporaneamente e attualmente: perché qui c'è l'eternità (presente assoluto), non quella immagine immobile che è il tempo»²⁷.

Il Pensiero è posizione riflessiva della duplicità soggetto-oggetto, non costretta però dalla ragione discorsiva a seguire forzate definizioni e vuoti ragionamenti, poiché è necessario concepire l'Intelligenza «come qualcosa di diverso dalle facoltà di ragionare, cioè dal cosiddetto raziocinio[...] i ragionamenti sono supporti logici e procedimenti e le scienze sono forme contenute nell'anima, le quali, essendo forme, possono manifestarsi per il fatto che l'intelligenza, in quanto è nell'anima, diventa sorgente di sapere scientifico»²⁸.

Nel momento in cui l'Intelligenza «esce da sé, abbandona la luce interiore e procede sino a un punto che non è suo, senza condurre con sé la luce interiore: essa patisce in modo contrario al suo essere, per vedere la realtà contra-

²⁵ M.I. ISNARDI, *Introduzione a Plotino*, Laterza, Bari, 1989, p. 111.

²⁶ PLOTINO, *Enneadi*, III.8.9.1-4/7-10, Faggin, cit., p. 521.

²⁷ V. MATHIEU, *Perché leggere Plotino*, cit., p. 63.

²⁸ PLOTINO, *Enneadi*, VI.9.5,8-12, cit., Faggin, p. 1347.

ria alla sua»²⁹. Realtà che è dotata di temporalità, spazialità, sensibilità, luogo dell'Uno e dei Molti, del reale entificato; è dimensione dell'Anima, seconda ipostasi, là dove il sensibile, scisso e diviso, trova la propria indivisibile unificazione. L'Anima plotiniana è:

«[...] divisa-e-indivisibile, in quanto è il principio che produce, regge e governa il mondo sensibile: con la sua unità indivisibile le riunisce e le governa. L'Anima è tutta dappertutto e dappertutto identica. L'Anima è, così, uno-e-molti, ossia unità-e-pluralità; mentre il Principio Primo è esclusivamente Uno, lo Spirito è Uno-Molti, ed i corpi sono esclusivamente molti»³⁰.

L'Anima vive la condizione più lacerante ed alienante, immersa com'è nella cangiante temporalità che è successione di un 'prima' e di un 'poi', 'gettata' a convivere con una materia sensibile che è 'non essere', in drammatica contrapposizione con il 'non' dell'Uno: da una parte la tensione dell'ascesa estatica ed avvolgente verso l'Origine, dall'altra il gorgo vorticante che l'attira verso l'abisso, la tenebra, la morte. L'Anima che si pone fuori di sé, consegna la propria sete di sapere e di fondamento alla rappresentazione, al sapere discorsivo. Se noi, creature dotate di anima, ci limitiamo a cercare di cogliere la trama unificante della realtà attraverso la relazionalità rappresentativa di soggetto-oggetto, non facciamo che duplicare ciò che è già duplice: il pensiero che pone 'qualcosa di fronte a sé' è un pensiero che sdoppia, è un'immagine speculare del movimento ipostatico; non è, quindi, pensiero del 'vero', ma del 'veritiero', che coglie 'due cose' là dove esiste una sola realtà ontica.

È questo il momento in cui l'Anima esperisce la dimensione più sofferente e angosciante dell'uno-e-molti, quella dell'assoluta differenza, dell'assoluta mancanza di unificazione che realizza onticamente l'essere degli essenti. L'anima dormiente che si vede come corpo, esteriorità, meccanicità, calcolabilità, che cerca l'oggetto della conoscenza fuori di sé, nei 'corpi', nell'assoluto 'altro da sé', dimentica, così, epocalmente il proprio sostrato fondante intelleggibile (Nous).

L'anima, legata al corpo, si specchia, come Narciso, nella propria immagine, si innamora del proprio essere speculare e annega, vittima di un' impossibile, quanto illusoria, passione d'amore perché invaghita e attratta, come scrive Plotino in IV 3,17,

«dallo splendore di ciò che viene illuminato. E poi, le cose illuminate hanno bisogno di maggiori cure; perciò, come nocchieri di navi in tempesta che con crescente affanno si dedicano al governo della nave e dimenticano se stessi al punto da non accorgersi di essere travolti nel naufragio, così le anime precipitano in basso con tutto il loro essere, ma sono trattenute nei loro corpi, legate alle cose magiche, tutte prese dalla sollecitudine per la loro natura corporea»³¹.

Sciogliersi dalle catene significa attribuire alla realtà fenomenica entificata il posto che le spetta nello svolgimento epocale, senza cadere in inganno o facili illusioni; che rischiano di far dimenticare la propria Origine, alla stessa stregua di naufraghi che, assetati e febbricitanti, chiamano 'Patria' un'isola

²⁹ PLOTINO, *Ibidem*, I.8.9,24-26, Faggin, cit., p. 163.

³⁰ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano, 1989, vol. IV, p.

551.

³¹ PLOTINO, *Enneadi*, IV.3.17,20-28, Faggin, cit., p. 587.

sperduta e disabitata, ormai incapaci di ritrovare se stessi e le proprie remote radici.

Compito dell'anima è 'ritrovare' il sentiero perduto e interrotto, risalire con fatica, indagando, interrogandosi, conoscendosi, avvalendosi di una conoscenza che sia diversa dal 'discorrere', perché una cosa è ricordare', una cosa è 'pensare'.

E allora l'Anima si scoprirà 'pensiero dell'Intelligenza', contenuto unico e molteplice del pensiero riflessivo, e in esso troverà il fondamento, come troviamo in V 1,3:

«Come il pensiero che si esprime nella parola è immagine di quello racchiuso nella mente, così anche l'Anima è un pensiero dell'Intelligenza ed è la pienezza dell'attività e la vita che dall'Intelligenza procede per far esistere un'altra realtà»³².

E quando Plotino fa convergere il compito dell'Anima con quello dell'Uomo interiore, ancora una volta possiamo sottolineare ed evidenziare una straordinaria complementarità, tanto semantica quanto speculativa, con Heidegger. Plotino:

«Come quando qualcuno, che vuol udire una voce desiderata, si distoglie da tutte le altre e presta il suo orecchio a quella voce che, qualora gli si avvicini, è la migliore di quante si possano udire, così, anche quaggiù, dobbiamo lasciar perdere ogni rumore sensibile e serbare pura la potenza percettiva dell'anima e pronta ad ascoltare le voci dell'alto»³³.

Heidegger:

«Per udire ciò che non ha suono si rende necessario un udito che ciascuno di noi possiede, ma che nessuno adopera in modo giusto. Questo udito non dipende solo dall'orecchio, ma al tempo stesso anche dall'appartenenza dell'uomo a ciò la cui essenza è predisposta [...] Nella predisposizione l'Uomo viene colpito e chiamato da una voce che suona tanto più pura, quanto più senza suono essa risuona attraverso ciò che è sonoro»³⁴.

Liberarsi dal corpo, per Plotino, non significa distruggere, disintegrare la realtà sensibile, ma rivolgersi verso la propria interiorità alla ricerca del silente, afono, vero Fondamento, nella più assoluta libertà: il cammino etico è, simultaneamente e costitutivamente, ontologico.

Ma cosa vede, trova, scopre, l'Uomo interiore, qual è il suo ruolo nel gioco di cerchi concentrici? Non esiste risposta più esauriente di quella che Plotino ci 'dona' in I 6,9, ove scrive che l'Uomo non può che ascoltare e spiccare il volo verso la propria libera e splendente interiorità:

«Ritorna in te stesso e guarda: se non ti vedi ancora interiormente bello, fa come lo scultore di una statua che deve diventare bella. Egli toglie, raschia, liscia, ripulisce finché nel marmo non appaia la bella immagine: come lui, leva tu il superfluo, raddrizza ciò che è obliquo, purifica ciò che è fosco e rendilo brillante e non cessare di scolpire

³² PLOTINO, *Ibidem*, V.1.3,7-10, Faggin, cit., p. 797. Cilento traduce così: «Come il pensiero nel suo enunciarsi è immagine del pensiero chiuso nell'anima, così, credetemi, anche l'anima è un pensiero dello Spirito e, precisamente, è quel complesso di attività e quella vita che lo Spirito proietta per far sussistere il diverso» PLOTINO, *Enneadi*, Cilento, cit., pp. 6-7.

³³ PLOTINO, *Ibidem*, V.1.12,15-20, Faggin, cit., p. 813.

³⁴ HEIDEGGER, *Seminari*, cit., p. 92.

la tua propria statua, finché non ti si manifesti lo splendore divino della virtù e non veda la temperanza sedere su un tronco sacro.

Se tu sei diventato ciò, se tu vedi tutto questo, se sarà pura la tua interiorità, e tu non avrai alcun ostacolo alla tua unificazione e nulla che sia mescolato interiormente con te stesso; se tu sei diventato completamente una luce vera, non una luce di grandezza o di forma misurabile che può diminuire o aumentare indefinitamente, ma una luce del tutto senza misura, perché superiore ad ogni misura o qualità; se ti vedi in questo modo, tu sei diventato ormai una potenza veggente e puoi confidare in te stesso. Anche rimanendo quaggiù tu sei salito; né più hai bisogno di chi ti guidi; fissa lo sguardo e guarda: questo soltanto è l'occhio che vede la grande bellezza»³⁵.

Non opporre alcun ostacolo alla propria unificazione interiore: ecco il compito dell'uomo-saggio, forte del fatto che «la fiamma che è in lui brilla come la luce della lampada in mezzo alle raffiche violente dei venti e della tempesta»³⁶.

È compito dell'uomo interiore ripercorrere a ritroso la via della differenza, dell'alterità, colmare così la distanza che separa la Molteplicità dall'Unità, nella sintesi unica e irrelata che è l'Intelligenza-Nous, abbandonare il pensiero discorsivo che relativizza e appesantisce, per iniziare l'ascesa verso l'origine, con un unico, anche se inappagato, atto contemplativo.

L'ascesa, allora, non è fuga dal mondo, abbandono del tutto, né suicidio, ma, 'ritorno' verso la somiglianza, verso la luce che illumina, risalendo la spirale epocale costituita dai cerchi concentrici di Intelligenza e Anima. Il cammino a ritroso, necessario per conoscere 'se stesso', non può fermarsi alla dimensione dell'Intelligenza, uno-tutto, ma pur sempre posizione di duplicità poiché la compenetrazione del piano etico in quello ontico porta inevitabilmente alla dimensione della 'negazione assoluta', dell' 'altro da', dell'assoluta differenza indifferenziata: «ciascun essere partecipa dell'Uno in sé e partecipa soltanto dell'Uno, ma non è l'Uno stesso»³⁷.

Occorre aprirsi alla manifestatività assoluta dell'Uno, abbandonare ogni riferimento scientifico, soggettivo, casuale, spazio-temporale, per gettarsi, con estatico salto, nell'invisibile e silente quiete dell'Uno-Bene, eternamente pronto ad accoglierci

«nella sua complicità e purezza, l'essere da cui tutte le cose dipendono e a cui guardano e per cui sono, vivono, pensano: è infatti causa della vita, dell'intelligenza, dell'essere [...] poiché è al di là dell'essere, esso è anche al di là dell'atto, dell'Intelligenza e del pensiero. È necessario per concepire il Bene come ciò da cui tutte le cose dipendono, ma che non dipende da nulla: esso è così la vera realtà a cui tutti gli esseri aspirano»³⁸.

Plotino non ferma, quindi, la sua speculazione all'essere dell'ente, al principio causato e fondato, ma lascia parlare Colui che non abbisogna di causa alcuna, di dimensioni a lui esteriori, l'Uno:

«è la realtà da cui tutti gli esseri dipendono, che tutti desiderano, che è loro principio e di cui abbisognano; esso invece non ha bisogni e basta a se stesso, è misura e limite di tutte le cose; da lui derivano Intelligenza ed essere, Anima, Vita e attività intellettuale»³⁹.

³⁵ PLOTINO, *Enneadi*, I.6.9,8-25, Faggin, cit., p. 141.

³⁶ PLOTINO, *Ibidem*, I.4.8,4-5, p. 107.

³⁷ PLOTINO, *Ibidem*, V.3.17,8-9, p. 853.

³⁸ PLOTINO, *Ibidem*, I.6.7,10-12, p. 137, e I.7.1,20-23, p. 145.

³⁹ PLOTINO, *Ibidem*, I.8.2,2-6, p.149.

L'Uno è il fondamento ultimo della totalità del reale, sia essa intelligibile o sensibile, è luce che irradia da ogni luogo, origine che non necessita di nascita o di morte. A Lui tutto è estraneo, diverso, incompleto, necessitante. A Lui non appartiene neppure l'essere poiché:

«L'Uno è tutte le cose e non è nessuna di esse: infatti il principio di tutto non è il Tutto; egli è il tutto in quanto il Tutto ritorna a Lui; e cioè nell'Uno non si trova ancora, ma vi si troverà. Ma come il Tutto può derivare dal semplice Uno, dal momento che in questo non si può manifestare nessuna varietà e molteplicità? Ora, proprio perché è in Lui, tutto può derivare da Lui; affinché l'Essere sia, Egli per questo non è essere, ma soltanto il genitore dell'Essere»⁴⁰.

E in V 3,14:

«Veramente, noi diciamo solo qualche cosa di Lui, ma non affermiamo nulla di Lui e non abbiamo di Lui né conoscenza né pensiero [...] Noi diciamo infatti quello che egli non è, ma non quello che è»⁴¹.

Non è forzatura filosofica, a questo punto, affermare che l'essenza dell'Uno plotiniano è quello stesso essere privo di fondamento, essenzialità costitutiva, che Heidegger attribuisce al 'suo' Essere:

«L'essere è nella sua essenza fondamento. Per questo l'essere non può avere ancora un ulteriore fondamento che dovrebbe fondarlo. Quindi il fondamento rimane via dell'essere. Nel senso di un tale rimanere-via del fondamento dell'essere, l'essere 'è' il fondo abissale, l'*Ab-grund*. In quanto l'essere come tale è in sé fondante, rimane esso stesso privo di fondamento»⁴².

L'Uno è atemporalità, identità, irrelazionalità, non differisce mai da se stesso; ciò che differisce è, al contrario, 'altro da lui' che circola intorno al suo Essere, che anela, incosciente nella e della propria 'diversità-unificata', a rimanere in Lui, nella quiete, nel silenzio, senza parola, predicazione di un significato.

L'Uno è inafferrabile, inspiegabile; di lui non si può avere conoscenza «poiché qualsiasi cosa tu dica, tu dici sempre qualche cosa[...] nulla veramente possiamo dire di Lui [...] Ammettendolo conoscibile e conoscente noi lo facciamo molteplice, e attribuendogli il pensiero ammettiamo che abbia bisogno di pensare; e se anche il pensiero gli appartenesse, il pensare gli sarebbe inutile»⁴³.

L'unico modo per coglierlo, per raggiungerlo, per dargli voce, è una dialettica negativa a ritroso nel tempo e nello spazio, con cui ci abbandoniamo alla essenzialità, rinunciamo al dominio che erroneamente esercitiamo sul mondo, con un atto quindi di pura e amorevole libertà. Niente ci appartiene, niente conosciamo, niente è veramente nostro; tutto quello che possiamo afferrare, infatti, è l'illusione di essere dei o eroi, padroni di un divenire che fa marcire la nostra vera essenzialità, burattini che credono di essere burattinai di se stessi. E così, troppo presi dalla frenesia di 'avere' piuttosto che di 'essere',

⁴⁰ PLOTINO, *Ibidem*, V.2.1,1-7, p.815.

⁴¹ PLOTINO, *Ibidem*, V.3.14,1-7, p.847

⁴² M. HEIDDEGER, *Il principio di ragione*, cit., p. 94.

⁴³ PLOTINO, *Enneadi*, V.3.13,1-12, Faggin, cit., p. 845.

di 'possedere' piuttosto che 'lasciar essere', continuiamo a lasciarci sfuggire la vera essenzialità, quell'Uno che è, sì, Principio, ma che

«non è alcuna di quelle cose, di cui è principio, poiché nulla si può predicare di esso, né l'ente, né la sostanza, né la vita; egli è sopra tutte queste cose. Se tu lo afferrai facendo astrazione dell'essere, rimarrai stupito. Ma se ti dirigi verso di lui e raggiungendolo riposi in lui, potrai concepirlo meglio penetrandolo col tuo sguardo e contemplerai la sua grandezza attraverso gli esseri che sono dopo di lui e per lui»⁴⁴.

Le *Enneadi* di Plotino sono un inno al Niente, a quell'oscurità che permette di far rilucere l'Uno nella sua pura e infinita essenzialità, che ci toglie ogni illusione di poterlo afferrare:

«Tu non devi contemplarlo attraverso altre cose: altrimenti tu contemplerai una sua traccia, non Lui stesso. Rifletti invece su ciò che sia Colui che si può afferrare solo in se stesso, nella sua purezza e autenticità, Colui di cui tutte le cose partecipano e che da nessuna è posseduto. [...] Pur slanciandoti di colpo [...] Egli ti sfuggirà, o meglio, tu sfuggirai a Lui. Ma qualora tu lo veda, guardalo nella sua pienezza; e se lo pensi, tutto ciò che ricordi di Lui, pensa che egli è la potenza che crea la vita saggia e intellettiva, da cui derivano la vita e l'Intelligenza, l'essenza e l'essere; pensa che è l'Uno, poiché è semplice e primo»⁴⁵.

Ancora in V 5,10:

«L'Anima corre dietro a tutte le verità, anche a quelle a cui soltanto partecipiamo; si eclissa tuttavia quando si esige che essa parli e pensi logicamente, dal momento che occorre che il pensiero discorsivo, per poter dire qualcosa, colga i concetti l'uno dopo l'altro [...] durante il contatto non si avrà affatto la possibilità, né il bisogno di parlare: solo più tardi si potrà ragionarci sopra. Ma in quell'istante bisogna credere di aver visto improvvisamente la luce. Poiché questa luce proviene da Lui, o meglio, è Lui stesso. [...] Questo è il vero fine dell'Anima: toccare quella luce e contemplarla mediante quella stessa luce, non con la luce di un altro. [...] Ma come questo può avvenire? Elimina ogni cosa»⁴⁶.

Plotino parla a noi, uomini abbandonati, febbricitanti e annichiliti, progetti di noi stessi, heideggerianamente gettati nel mondo per prenderci cura delle cose. Plotino ci chiede di abbandonare le illusioni per cercare dentro di noi quello che non può avere una realtà esteriore e altra, ci dice di pensare la Differenza e la Molteplicità per poter contemplare l'assoluta semplicità dell'essere Uno. A noi uomini Plotino parla, con la calma e tranquilla serenità del saggio e del poeta, appoggiato al legno centenario di una silente quercia, assortito dalla contemplazione e accecato dalla Luce.

Plotino, oggi, è come il monaco senza tempo di Rilke che annota, nel suo libro d'ore, l'esperienza mistica e misterica con Dio:

⁴⁴ PLOTINO, *ibidem*, III.8.10.29-35, Faggini, cit., p. 525. Cilento traduce così, 158: «È vero, sì, ch'Egli non è nessuno di questi esseri di cui è principio; tuttavia, se Egli è tale che nulla può predicarsi di Lui — né 'essenza', né 'vita' — ciò denota proprio quel suo essere al di sopra di tutte queste cose. Se riuscirai a coglierlo dopo avergli tolto persino l'essere, cadrà in un prodigioso stupore. E slanciati, allora, verso di lui e raggiungilo nella sua dimora, in un pacato riposo: abbi sempre più il senso di Lui mentre lo scorgi con l'intuizione e, pur attraverso cose posteriori a Lui e che devono a Lui la loro esistenza, ne abbracci lo sguardo, la grandezza».

⁴⁵ PLOTINO, *Ibidem*, V.5.10.1-14, Faggini, cit., pp. 879-881.

⁴⁶ PLOTINO, *Ibidem*, V.3.17.20-35, Faggini, cit., p. 855.

«L'ora inclina e mi tocca con chiaro, metallico suono: mi tremano i sensi. Sento : lo posso [...] e afferro la plastica luce. Nulla era avvenuto prima che lo scorgessi : ogni divenire era fermo. [...] Noi non possiamo dipingerti di nostra testa, tu, ora crepuscolare da cui scorre il mattino. Noi traiamo dalle antiche tazze di colore gli stessi tratti e gli stessi raggi in cui il santo ti tacque. Noi ti costruiamo immagini davanti a te, come pareti, sicché già si trovano intorno a te mille muri. Poiché le nostre pie mani ti velano, allorché i nostri cuori ti vedono apertamente»⁴⁷.

Genova, Università

PATRIZIA TRAVERSO

⁴⁷ R.M. RILKE, *Il libro d'ore*, in *Dio nel 'Libro d'ore'*, a cura di V. Mathieu, Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, Leo S.Olschki, Firenze, 1968, pp. 249-250.

COSMOLOGIA E INTERDISCIPLINARIETÀ

Nella gran parte delle culture la cosmologia sta ad indicare un sapere plausibile circa l'origine e il fine dell'universo considerato come «tutto ordinato» suscettibile di comprensione. La necessaria esigenza di un sapere globale circa l'universo del quale gli uomini si sentono parte integrante, fa sì che essi si spingano nella elaborazione metodica e sistematica di una visione d'insieme capace di rendere ragione del tutto. Ora creando fantasiosi racconti mitologici, ora promuovendo elaborazioni di sofisticate visioni scientifiche fondate su modelli fisico-matematici, l'interrogativo circa l'origine del cosmo si affaccia alla coscienza dell'io interrogante stimolando risposte significative al senso dell'esistenza umana. Coinvolgendo il collocarsi cosciente e libero dell'uomo in questo «tutto» che lo circonda, l'interrogativo sul senso dell'universo si intreccia con il più profondo problema esistenziale sul perché della vita.

Un'unità di interessi nella diversità delle prospettive si affaccia all'orizzonte della ricerca cosmologica tale da far ritenere l'esistenza di un *background* comune che pone in relazione la ricerca filosofica, teologica e scientifica. Abbandonando il terreno della polemica speciosa ideologicamente impostata dei secoli precedenti, il dibattito circa l'origine dell'universo, tra le diverse discipline menzionate, va sempre più attestandosi su base interdisciplinare ponendo in relazione i molteplici contributi proposti, convergendo, con maggiore serenità, verso un punto d'incontro dettato da un dialogo costante e ormai irrinunciabile¹.

In questo clima rasserenato e tollerante, il nostro intento è quello di entrare in questo dibattito, divenuto ormai classico, avanzando, senza alcuna pretesa di completezza, qualche ipotesi di chiarificazione dei motivi dell'imprescindibile rapporto tra le varie discipline sul problema del cominciamento.

Il senso di una ricerca

La ricerca delle origini, anche quando viene affrontata da una specifica visuale collocando l'osservatore da un punto di vista parziale, sia esso scientifico, teologico o filosofico, investe sempre l'uomo nella sua totalità. Nella elaborazione di teorie scientifiche, qualora si abbandoni la prospettiva positivista della oggettività del dato, resta innegabile l'influsso esercitato dalle molteplici precomprensioni appartenenti all'osservatore nel suo lavoro di ricerca. Einstein nel proporre la propria visione scientifica del mondo, lascia intendere,

¹ Cfr. G. COYNE - G. GIORIELLO - E. SINDONI (a cura di), *La favola dell'universo*, Casale Monferrato 1997. Il volume raccoglie la rielaborazione degli interventi presentati al Convegno «Scienza, Filosofia e Teologia di fronte alla nascita dell'Universo» tenuto nel settembre 1996.

seppure in maniera parziale e unilaterale, l'esistenza di una necessaria interdipendenza tra le diverse forme di sapere che animano il ricercatore: «La ricerca scientifica – egli afferma – può diminuire la superstizione incoraggiando il ragionamento e l'esplorazione causale. È certo che alla base di ogni lavoro scientifico un po' delicato si trova la convinzione, analoga al sentimento religioso, che il mondo è fondato sulla ragione e può essere compreso»².

Prescindendo dal significato specifico attribuito da Einstein all'idea di religione, qui intesa come religione cosmica e non confessionale, ciò che maggiormente interessa sottolineare è il convincimento che ogni settore specifico del sapere, filosofico, scientifico e religioso, svolge una funzione propria nell'elaborazione di una visione dell'universo. L'interdipendenza del dato elaborato nella unicità del soggetto pensante crea un'unità di base tra le diverse attività speculative. Una primaria interdisciplinarietà tra le varie scienze, intese in senso lato, viene così a costituirsi partendo dal soggetto pensante. L'intrinseca unità del soggetto inquirente, rappresenta un primo fondamento dell'interdisciplinarietà concreta tra le varie scienze. Bandendo qualsiasi uniformità e unilateralità ciascuna disciplina, nella elaborazione della propria visione del mondo, non può prescindere del tutto dalle interferenze esercitate dalle conclusioni delle altre discipline che affrontano la medesima problematica.

Oltre al soggetto inquirente, considerato come il fondamento prossimo della interdisciplinarietà, esiste, a nostro avviso, un ulteriore punto d'incontro che ragionevolmente può essere riconosciuto come punto di convergenza e origine di ogni ricerca. Si tratta della intrinseca razionalità dell'universo. Proprio questa sottesa, implicita e se vogliamo sorprendente razionalità riconosciuta all'universo (Einstein affermava che la cosa più incomprensibile dell'universo è che esso sia comprensibile), permette di accostare le diverse cosmologie.

La precomprensiva percezione dell'universo come totalità ordinata muove alla costruzione di mondi concettuali capaci di esprimere, in parte e mai in maniera definitiva, il tutto. I filosofi antichi usavano il concetto di *kosmos*, da cui cosmologia, per indicare quella realtà ordinata che oggi noi chiamiamo universo, sottintendendo l'esistenza di una intrinseca razionalità inespressa, già accertata e non del tutto esaurita dalla spiegazione mitologica. Se nell'antichità la ricerca cosmologica esprimeva il desiderio di trascendere le limitate pretese di esaustività espresse nelle visioni mitico-religiose precedenti, la scienza moderna, con gli strumenti propri di un sapere verificabile, da una parte permette di esprimere in maniera nuova l'intrinseca razionalità del reale, dall'altra dà la possibilità di ricollocare, in un orizzonte ermeneutico rinnovato, il significato e il valore di verità espresso dalle cosmologie filosofiche e religiose.

Riflessione teologica, filosofica e scientifica vanno quindi tenute in debita considerazione nell'elaborazione di una cosmologia, non tanto cercando dei concordismi improbabili e altamente dannosi per le singole discipline, ma derivando da ciascuna il proprio contributo imprescindibile nel rispetto dei singoli ambiti di competenza. Il reciproco ascolto non solo permette a ciascuna di chiarire sempre più il proprio oggetto specifico di investigazione tracciando una sempre più chiara demarcazione dei confini tra i diversi saperi, ma contri-

² A. EINSTEIN, *Come io vedo il mondo*, Bologna 1990, 32.

buisce anche ad una spiegazione unitaria e mai conclusiva delle origini dell'universo.

In definitiva ciò che a prima vista emerge è la legittima aspirazione di ogni singola disciplina ad apportare il proprio contributo specifico nella chiarificazione del mistero dell'universo; non spetta solo alla scienza o alla filosofia e neppure esclusivamente alla ricerca propriamente teologica, riflettere sull'origine dell'universo. I risultati proposti dalle singole discipline non possono considerarsi degli assoluti capaci di tacitare o annullare del tutto i contributi delle altre forme di sapere. In un clima di reciproco ascolto, ciascuno si presenta come una voce significativa nell'esplicitazione dell'intrinseca razionalità dell'universo che trova nell'unità del soggetto inquirente il suo primo presupposto comune.

L'unicità dell'interrogativo cosmologico

L'interrogativo circa l'origine e il cominciamento dell'universo rappresenta esso stesso un problema al sapere. Non è possibile interrogarsi sull'inizio assoluto senza comprendere la difficoltà che la domanda porta con sé.

L'inizio assoluto dell'universo coincide con la sua origine. Il problema delle origini corrisponde al problema del cominciamento assoluto, momento atemporale che non può essere annoverato nella categoria degli eventi collocati nella storia. Se l'universo abbia o meno una storia viene successivamente. Infatti, il pensiero categoriale nella elaborazione di ipotesi circa l'origine dell'universo, non può che esprimersi a partire da alcune analogie ricavate dall'esperienza immediata. Solo attraverso la mediazione di immagini e metafore appartenenti al linguaggio ordinario diviene possibile pensare l'evento primigenio delle origini, che nella sua natura resta evento unico di cui non si ha alcuna esperienza diretta e immediata. L'esperienza immediata pone il soggetto inquirente di fronte all'originato ma non all'origine in se stessa. Posto nel tempo e con il tempo, l'interrogativo sul cominciamento, non permette immediatamente di risalire a ritroso verso ciò che è stato al di là del tempo e di cui non abbiamo alcuna esperienza diretta.

Lo spirito umano, verso ciò che è stato originato dall'evento primigenio, si pone in un atteggiamento indiscusso di apertura che non esclude aprioristicamente alcun dato che viene fornito dalla realtà originata. L'apertura totale dello spirito inquirente all'integralità dell'originato dà la possibilità di proferire qualcosa, in maniera analoga sull'origine. In un cammino che si snoda tra immagini tratte dall'esperienza quotidiana del conoscere, le scienze, la filosofia e la stessa riflessione teologico-religiosa, costruiscono teorie interpretative del fatto primigenio dell'origine dell'universo.

Anzitutto la ricerca teologico-religiosa. Il problema della creazione del cosmo nel tempo, dal nulla è un patrimonio riconducibile specificamente alla tradizione ebraico-cristiana. La teologia cristiana considera come suo compito fondamentale dare una risposta al problema della creazione della realtà iniziale, in base alle testimonianze offerteci dalla Bibbia. E per creazione qui essa intende la posizione di un inizio assoluto³.

³ Cfr. A. GANOCZY, *Dottrina della creazione*, Brescia 1986, 180.

Allo stesso tempo, la creazione dal nulla non può e non deve essere considerata una mera verità di fede ma va annoverata tra le molteplici conquiste culturali della ricerca filosofica del mondo occidentale, che trova le sue radici nell'antica sapienza greca che pur non conosce il concetto di creazione. Sono infatti, i teologi e filosofi medievali, nella scia degli antichi, che interpretano sapientemente il dato biblico della creazione dal nulla come verità accessibile alla ragione. Escludendo la teoria di una doppia verità, accreditano al quesito circa l'origine del mondo una valenza filosofica mai riconosciuta in precedenza, e concludono che, se la creazione nel tempo appartiene all'ambito puro della fede, come il mistero della Trinità, la creazione dal nulla risulta essere una verità pertinente all'indiscusso patrimonio filosofico⁴.

Ben diversa la condizione della cosmologia scientifica contemporanea. Essa nasce nella scia della moderna ricerca fisica, e su di essa si fonda⁵. Con l'ambizione di trattare l'universo come oggetto d'indagine scientifica, fin dal momento della sua nascita, che possiamo far risalire alla formulazione, da parte di Einstein nel 1917⁶, del primo modello d'universo, la cosmologia scientifica ha fatto anche la scelta della teorizzazione in linguaggio matematico, tendente ad identificare le leggi per l'evoluzione dell'intero universo. Scontrandosi con una molteplicità di problemi che nascono dalla singolarità del suo oggetto, essa affronta la cruciale questione della nascita dell'universo, proponendo ipotesi di soluzione che da una parte si poggiano sulla moderna fisica sperimentale e, dall'altra su principi molto affini all'indagine filosofica.

La contingenza della risposta cosmologica

La storia della scienza, della filosofia e della stessa riflessione teologico-religiosa in riferimento all'interrogativo su ciò che è stato all'inizio, per la sua unicità, si presenta ricca, variegata e complessa. Nell'elaborazione di teorie circa l'origine dell'universo si sogliono distinguere almeno quattro fasi successive a partire dall'abbandono dei tentativi puramente mitici delle teogonie: il passaggio dal mito alla speculazione; la fase classica della cosmologia geocentrica e finalistica; la moderna teoria eliocentrica; la fase contemporanea caratterizzata da varie interpretazioni alternative.

Le elaborazioni cosmogoniche mitiche che si intrecciano con il sapere religioso rendono atto dei loro assunti alla luce di una razionalità implicita riconosciuta all'universo. Infatti, l'assoluta dipendenza del visibile da ciò che visibile non è, stabilisce un ordine gerarchico tra le contrapposte realtà creando una dipendenza esistenziale concreta, capace di esprimere la omogeneità della totalità. Quella presentata dai miti rappresenta una omogeneità dipendente essenzialmente dalla unicità dell'agente iniziale. Nel mito pelasgico della creazione, ad esempio, all'inizio è Eurinome, dea di tutte le cose, che emerge

⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, S. T., I, 45-46.

⁵ Cfr. AA.VV., *Filosofia della fisica*, Milano, 1997.

⁶ Cfr. A. EINSTEIN, *Kosmologische Betrachtungen zur allgemeinen Relativitätstheorie*, in «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften», Berlin 1917, 142.

nuda dal Caos e non trovando nulla di solido per posarvi i piedi comincia a danzare sulle acque fino a quando, dopo aver incontrato il Vento del nord, con il quale si accoppia, dà origine all'uovo universale con tutte le cose in esso presenti, compreso il capostipite della razza umana: Pelasgo⁷. Pur trattandosi di un mito che proietta sull'origine l'intera cultura arcadica, manifesta la presenza di una credenza fondata della totale omogeneità dell'universo. Si tratta di credenza, quindi non una necessità di fatto dimostrata, che la realtà tangibile dipende da qualcosa che la trascende e alle cui leggi si assoggetta. Non siamo ancora di fronte alle analisi più disincantate dell'uomo moderno che scopre leggi matematicamente esprimibili; l'arcano, il numinoso, il divino, resta, con tutto il suo fascino tremendo, all'origine dell'universo dove solo la metafora della fantasia può provare a dire l'indicibile delle origini. Una prima conquista viene però qui celebrata nella ricerca sull'origine: non è possibile prescindere del tutto dal piano teologico-religioso inteso in senso lato. Si rimanda certamente ancora ad un livello puramente naturale, ma il dato inconfutabile resta: l'origine dell'universo va vista alla luce di una teologia naturale. La totalità trascende l'universo esperibile.

Diverso è l'orizzonte inaugurato dai primi filosofi. Agendo secondo uno spirito comune ai moderni scienziati, essi cercano di affrancare l'analisi dell'origine dell'universo dal mito; avanzando motivi razionalmente convincenti essi cercano il principio non principiato, l'*archè*, che rende ragione del tutto percettibile che in esso si manifesta. Essi possono essere considerati pensatori posti al confine tra due mondi, due maniere diverse di concepire la ricerca circa le origini, ma allo stesso tempo naturali continuatori di quello spirito inquirente tipicamente umano che sceglie immagini e linguaggi nuovi per dire l'indicibile delle origini. L'*acqua* di Talete, l'*indeterminato* di Anassimandro o l'*aria* di Anassimene diventano le metafore privilegiate per spiegare il principio e l'origine di tutte le cose. L'*archè* mantiene tutti i caratteri del divino liberandosi invece dall'involucro mitologico precedente. Il tutto viene presentato come *kosmos*, ordine non casuale ma voluto.

Questi pensatori possono essere considerati gli antesignani dei moderni scienziati; nella costante ricerca dell'*archè* hanno infatti seguito vie nuove rispetto ai loro predecessori, affidandosi e confidando sui dati stessi della loro osservazione esperienziale, cercando di rimanere nell'ambito del percepibile. D'altra parte con i loro predecessori avevano molto in comune. Come s'è detto il problema dell'esistenza di un principio unitario per tutte le cose è già contenuto, implicitamente nelle Teogonie di Esiodo. I primi pensatori condividevano, con questi, la profonda persuasione che lo spirito umano si presenta aperto al reale in un contatto continuo che va al di là della pura recezione e che si esprime nella formulazione di una domanda di senso. Una domanda di senso sull'universo presuppone la convinzione inconscia che esiste un'armonia, un'unità profonda generata da un «momento» originario non pienamente percepito.

L'interrogativo sul momento originario non verrà mai posto esplicitamente dagli antichi greci. La derivazione del tutto dal principio ha per essi un carat-

⁷ Cfr. R. GRAVES, *I miti greci*, Milano 1989, 21.

tere eterno. Una cultura non ancora incontratasi con la tradizione ebraico-cristiana, fonda tutte le sue ragioni sugli unici dati disponibili. Spirito inquieto e totale omogeneità dell'universo vengono espresse nella contingenza della risposta mitologica e filosofica. Le due verità profonde per l'impostazione di una cosmologia che sia formalmente corretta vengono solo ravvisate ma non esplicitate, percepite ma non chiarite, assunte come base data ma non dimostrate. C'era bisogno di qualcosa che venisse da fuori ad illuminare e guidare la ricerca che non poteva, di per sé, andare oltre.

L'insegnamento cristiano della creazione nel tempo dal nulla rappresenta il di più che va ad aggiungersi alle conquiste greche antiche. Infatti, la verità rivelata della creazione permetterà di percepire meglio quella dipendenza dal divino che i greci avevano già ravvisato circa l'origine del mondo ed illustrare l'indicibile dell'origine. Il racconto genesiaco della creazione fa parte del grande evento dell'autorivelazione divina. Senza dubbio, la verità di fede, prima ancora di una descrizione della realtà o un'interpretazione dell'esistenza, si rivela in modo eminente quale dottrina di salvezza; al medesimo tempo però, essa racchiude delle dichiarazioni assolutamente fondamentali, che riguardano la totalità del mondo e la sua origine: esso esiste perché liberamente voluto da Dio.

Nonostante l'autorità divina da cui procede il dato rivelato, la identificazione dello stesso sottostà alle leggi della umana interpretazione. La risposta teologica rappresenta il di più che viene dall'alto circa l'origine dell'universo ma è essa stessa interpretazione contingente, quindi suscettibile di approfondimento e di maggiore comprensione, come tutte le informazioni in possesso della ragione umana. La storia dell'esegesi sta lì ad indicarci il cammino percorso dall'interpretazione del dato biblico lungo i secoli. La Rivelazione, ingresso del divino nella storia, si veste di tempo e di storia e ad essa si assoggetta pur senza perdere la sua autorità trascendente. L'indicibile delle origini è detto da Dio alla maniera umana facendo appello a tutto ciò che è umano: immagini, pensieri, concetti, per darsi all'uomo, non solo come evento di salvezza, ma anche come luce nuova per illuminare la ricerca scientifica e filosofica. L'interesse della Bibbia che non è rivolto a spiegare il 'com'È ha avuto origine il mondo, ma piuttosto a comprendere e proclamare il 'senso' del mondo come creazione di Dio, rappresenta la tappa fondamentale per lo sviluppo di ogni altra riflessione cosmologica.

La nascita della fisica moderna segna un ulteriore passo avanti nell'indagine cosmologica. Bisogna, anzitutto dire che la scienza ha avuto per secoli la sua carta vincente nel metodo. Il metodo induttivo - sperimentale di Galileo ha permesso di fondare le conoscenze scientifiche su solide basi sperimentali. La chiave del successo del metodo galileiano è nell'umiltà di aver capito che la descrizione della realtà nella sua complessità sarebbe stata un'impresa troppo grande da perseguire. Si rinuncia quindi a voler descrivere tutta la realtà come essa ci appare e si avvia un processo di astrazione, trascurando una serie di aspetti del reale che si ritengono meno importanti per la descrizione di un fenomeno. Si costruisce quindi un *modello* cioè una rappresentazione semplificata della realtà che viene utilizzata per spiegare e comprendere l'andamento di certi fenomeni e per trarne delle previsioni. Il modello diventa facilmente traducibile in termini di equazioni risolvibili e, una volta compreso appieno, si possono apportare delle correzioni che, per approssimazioni successive, lo

rendano sempre più vicino alla realtà che si vuole descrivere. Questo processo è ben sintetizzato nelle parole di Bell «All'inizio i filosofi naturali cercarono di capire il mondo circostante. In questo loro tentativo essi si imbarcarono nella grande idea di immaginare situazioni artificialmente semplificate nelle quali il numero dei fattori in gioco è ridotto al minimo. *Divide et impera*. Era nata la scienza sperimentale»⁸. E Arecchi precisa: «Siamo soliti identificare la nascita della scienza moderna con la libera investigazione della natura senza pregiudizi culturali, senza il vincolo dell'*ipse dixit*. [...] La libertà non era sufficiente, occorreva placare quella foga conoscitiva che si faceva attrarre dalla complessità delle cose, occorreva attuare drastiche scelte semplificative. Ciò avviene con Galileo che si limitava a descrivere le "affezioni quantitative" senza "tentare le essenze"»⁹.

È tutta qui l'umiltà dei primi veri scienziati: la coscienza dei limiti dei propri mezzi e degli ambiti della ricerca sperimentale. Newton, colui che per primo ha svelato i segreti del cosmo con la sua legge della gravitazione universale (1687), non ha difficoltà ad ammettere i limiti della sua pur profonda indagine scientifica: «In verità non sono riuscito ancora a dedurre dai fenomeni il perché di queste proprietà della gravitazione e non costruisco ipotesi»¹⁰.

Anche la consapevolezza che la sua teoria non è la verità definitiva e totale ma potrà essere completata e superata è ben presente ai suoi occhi: «Non so cosa possa pensare di me il mondo; a me sembra di essere stato soltanto un fanciullo che gioca sulla spiaggia divertendosi a trovare ogni tanto un ciottolo più levigato o una conchiglia più bella delle altre, mentre il grande oceano della verità gli si distende davanti ancora inesplorato»¹¹.

Col passare dei secoli non è stato sempre così. L'umiltà si è trasformata prima nell'ottimismo illuministico che si illudeva di poter spiegare tutto. Il determinismo meccanicistico di Laplace affermava infatti: «Lo stato attuale del sistema della natura consegue evidentemente da quello che esso era all'istante precedente e se noi immaginassimo un'intelligenza che ad un dato istante comprendesse tutte le relazioni fra le entità di questo universo, essa potrebbe conoscere le rispettive posizioni, i moti e le disposizioni generali di tutte quelle entità in qualunque istante del passato o del futuro»¹². Poi, con la crisi della fisica classica, all'inizio del secolo, si è passati a un estremo pessimismo filosofico ponendo dei limiti invalicabili alla conoscenza dell'uomo col *Principio d'Indeterminazione* e quello di *Complementarità*.

Questo stato di cose è così interpretato da Selleri: «Esiste un momento discriminante in cui la fisica moderna cambia radicalmente la sua natura ideologica passando dall'ottimismo gnoseologico dei padri fondatori a concezioni imparentate al più schietto pessimismo filosofico occidentale, quello di Schopenhauer, Heidegger, Kierkegaard, W. James. La data è il 1927 e segna la

⁸ La citazione di John Stewart Bell è riportata in G. GHIRARDI, *Un'occhiata alle carte di Dio*, Milano, 1997, 110.

⁹ T. ARECCHI, *La descrizione scientifica: modello o metafora del reale?*, in «Nuova Secondaria», Anno X, 6 (1992), 34.

¹⁰ Le citazioni di Newton sono tratte da: F. ENRIQUES - U. FORTI (a cura di), I. NEWTON, *Principi di filosofia naturale*, Bologna 1990, 163.

¹¹ *Ibidem*, 9.

¹² G. GHIRARDI, *o. c.*, 56.

nascita di una teoria per certi versi di grande successo, la meccanica quantistica. Si afferma in fisica l'ideologia della complementarità e dell'indeterminazione. Il peccato originale su cui è basata la fisica moderna è di avere emarginato il razionalismo di Einstein e de Broglie e di avere imposto con una *metodologia non scientifica* le concezioni pessimistiche delle scuole di Copenaghen e Göttingen»¹³.

Appare chiaro che il riferimento per discernere fra categorie filosofiche e scientifiche è il metodo. Anche nell'ambito della cosmologia per capire se un modello ha una giustificazione logica e empirica oppure si è affermato come moda filosofica bisogna farne una questione di metodo. È solo il confronto continuo del modello teorico con i dati sperimentali che può rendere meno azzardata la ricerca in cosmologia, dove è più forte che in altri campi il rischio, paventato da Newton, di *inventare ipotesi*. «Ogni conclusione sull'universo deve essere elaborata con cautela. Questa cautela spesso manca nelle affermazioni sulla cosmologia. Troppo spesso il ricercatore (sia egli un teorico o uno sperimentale) è tentato di confondere il modello dell'universo con la realtà. Affermazioni categoriche sullo stato dell'universo si sono spesso rivelate, ad un più attento esame, dipendenti dal modello. È stato necessario ritrattare affermazioni convinte sulle osservazioni dell'universo dopo che è diventata possibile una migliore valutazione degli errori sperimentali»¹⁴.

La cosmologia scientifica e la singolarità dell'inizio

La cosmologia scientifica ha come obiettivo del suo studio la descrizione della nascita, evoluzione ed eventuale fine nel tempo dell'universo, considerato come un unico oggetto sottoposto alle leggi della fisica. Il modello cosmologico standard descrive l'Universo come un nucleo iniziale infinitamente piccolo e denso che si è espanso fino a raggiungere le dimensioni attuali e continua ad espandersi facendo allontanare fra loro le galassie che lo compongono. Esse non vanno a riempire un vuoto cosmico preesistente, ma è lo spazio stesso che si espande e trascina con sé la materia in esso contenuta. Per la peculiarità dell'oggetto la ricerca può avvalersi del metodo sperimentale solo in maniera limitata. Infatti può osservare ciò che giunge a noi sotto forma di radiazione elettromagnetica da un lontano passato, ma deve fermarsi nel suo viaggio indietro nel tempo a circa 10^{12} secondi dopo l'istante iniziale. In quell'era, detta del disaccoppiamento fra radiazione e materia, è stata emessa la radiazione cosmica di fondo, rivelata sperimentalmente nel 1965 da Penzias e Wilson¹⁵, che è una delle prove fondamentali dell'attuale dinamica dell'Universo, l'ultima eco dell'esplosione iniziale. La relatività generale di Einstein ha consentito fin dal 1922 con Friedmann di ottenere una serie di scenari cosmologici

¹³ F. SELLERI, *Fondamenti della fisica moderna*, in AA.VV., *Fisica enciclopedia tematica aperta*, Milano 1993, 16.

¹⁴ J. NARLIKAR, *Introduction to Cosmology*, Cambridge 1993, 376. La traduzione è nostra.

¹⁵ Cfr. A. A. PENZIAS A. - R. W. WILSON, *A measurement of excess antenna temperature at 4080 Mc/s*, «Astrophys. J.» 142 (1965), 419.

che descrivono l'evoluzione dell'universo¹⁶. È chiaro che anch'essi sono solo dei modelli che hanno al loro interno delle drastiche semplificazioni come le ipotesi di omogeneità e isotropia spaziale, ma l'accordo con i dati sperimentali disponibili è buono ancora oggi se ci si limita all'intervallo di tempo cosmico in cui si possono fare osservazioni dirette da circa 10^{12} secondi dopo il Big Bang ai giorni nostri. Si può andare anche oltre, infatti, «C'è un'evidenza indiretta dell'accordo fra osservazioni e previsioni delle abbondanze degli elementi leggeri (idrogeno ed elio) che il modello è buono fino a circa un solo secondo dopo il Big Bang. Tuttavia il modello non spiega perché l'universo era così com'era dopo un secondo. Ciò è semplicemente assunto come una condizione iniziale»¹⁷.

L'estrapolazione di questi modelli applicati ai primi attimi di vita del cosmo diventa invece un puro processo teorico, non più confortato da dati sperimentali, ma solo dalla fede nel fatto che le equazioni di Einstein siano valide così come noi le conosciamo in ogni momento della storia dell'Universo. Analizzando più in dettaglio i modelli di Friedmann sono stati individuati una serie di problemi tutti riconducibili, come diceva Hawking, al dover postulare delle ben precise condizioni iniziali senza le quali l'universo non sarebbe potuto diventare come oggi lo vediamo. Infatti «ottenere l'universo attuale da questo modello – afferma Halliwell – sarebbe altrettanto improbabile che trovare una matita in equilibrio sulla punta subito dopo un terremoto»¹⁸. Un universo così poco probabile, significa un universo «voluto», creato in un modo ben preciso fin dall'inizio e questo per uno scienziato è duro da ammettere. Roger Penrose ha valutato quanto debba essere stato esatto il calcolo del creatore: un calcolo con una precisione di una parte su 10^{10} elevato alla 123¹⁹. Un numero più grande del numero delle particelle contenute nell'universo. Così si è pensato di risolvere il problema aggiungendo nuovi termini alle equazioni classiche di Einstein. Le equazioni della *Relatività Generale* mettono in relazione la geometria dello spazio-tempo con la causa della gravitazione che è la presenza di materia. Nel 1981 Alan Guth²⁰ fu il primo a proporre di aggiungere, nelle equazioni dei modelli cosmologici, alla normale materia, che poi formerà stelle e galassie, anche un particolare tipo di materia costituita da particelle che «non rientrano certo nella vita quotidiana ma compaiono in modo naturale in molte teorie; anzi si ritiene che costituiscano la forma di materia dominante in condizioni di altissima energia come quelle presenti all'inizio dell'universo»²¹. La loro presenza provoca un periodo di espansione (*inflation*) esponenziale dell'universo nei primi attimi della sua storia che risolverebbe i problemi dello scenario standard. Dall'unione fra la teoria delle particelle

¹⁶ Cfr. A. FRIEDMANN, *Über die Krümmung des Raumes*, in «Zeitschrift für Physik», 21 (1922), 326.

¹⁷ S. HAWKING, *Introduzione a: The very early universe* "proceedings of the Nuffield workshop", Cambridge 1982, 2. La traduzione è nostra.

¹⁸ J. HALLIWELL, *La cosmologia quantistica e l'origine dell'universo*, in «Quaderni delle Scienze», 97 (1997), 61.

¹⁹ Cfr. R. PENROSE, *La mente nuova dell'imperatore*, Milano 1992, 440.

²⁰ A. GUTH, *Inflationary universe: a possible solution of the horizon and flatness problems*, in «Physical Review», D23 (1981) 347.

²¹ J. HALLIWELL, *o. c.*, in «Quaderni delle Scienze», 97, 1997, 61.

elementari e la relatività sono nate dunque migliaia di teorie cosiddette «inflazionarie». Il numero è così elevato perché, in assenza di un esperimento risolutivo che possa discernere la migliore, tutte hanno uguale diritto di sopravvivenza. Le più accreditate sono naturalmente quelle più semplici o matematicamente eleganti, che fanno uso di meno ipotesi o condizioni iniziali *ad hoc*, ma il criterio di preferenza è completamente filosofico-estetico, non certamente scientifico-sperimentale. Con la libertà di introdurre questi termini aggiuntivi alle equazioni di Einstein la cosmologia finisce allora per diventare una teoria incontrollabile (nel senso di non falsificabile) perché con l'aumentare dei parametri si possono trovare combinazioni opportune dei loro valori che rendano sempre possibile l'accordo con i pochi dati sperimentali. Oltre alle difficoltà di scelta fra le teorie possibili sui primi attimi di vita dell'universo, esiste quella insormontabile dell'istante iniziale, quello del Big Bang. La teoria classica prevede la cosiddetta *singularità iniziale* cioè uno stadio in cui l'universo, infinitamente caldo e denso, è racchiuso in un punto di raggio zero. Quando compaiono quantità infinite nelle teorie scientifiche significa solo che esse non funzionano bene. «L'apparenza di infiniti è considerata disastrosa in ogni teoria fisica. In relatività generale è peggio, poiché la singularità si riferisce alla struttura dello spazio-tempo e al contenuto fisico dell'universo stesso... il big bang viola tutte le leggi di conservazione della fisica come quella di conservazione della materia e dell'energia»²². «Dinanzi alla singularità iniziale, la relatività generale e tutte le altre leggi fisiche potrebbero rivelarsi inadeguate... si potrebbero anche escludere dalla teoria il Big Bang e qualsiasi evento anteriore, perché essi non possono avere alcun effetto su ciò che osserviamo. Lo spazio-tempo avrebbe un confine, un inizio nel Big Bang»²³.

Aveva quindi ragione Sant'Agostino quando alla domanda «Che cosa faceva Dio prima di creare l'Universo» risponde che il tempo è una proprietà dell'universo e che, quindi, prima dell'inizio dell'Universo il tempo non esisteva. Il Big Bang divide ciò che è nel tempo da ciò che è fuori dal tempo. L'Universo non è qualcosa di creato da Dio in un tempo e in uno spazio preesistenti, ma spazio e tempo nascono insieme all'Universo. Sant'Agostino pone infatti Dio fuori dal tempo: «Gli anni Tuoi sono tutti in un punto perché immobili, né quelli che passano sono spinti via dai sopravvenienti, perché non passano... Il Tuo oggi è eternità» (*Confessioni*, XI, 10 e 13). Dio crea dal nulla l'universo nel tempo. Potremmo a questo punto eludere il problema dicendo con Eliot: «La curiosità degli uomini indaga il passato e il futuro// e s'attiene a quella dimensione, ma comprendere// il punto d'intersezione del senza tempo // col tempo è un'occupazione da santi...»

La scienza, invece, sta proponendo negli ultimi anni una serie di teorie che cercano di descrivere l'istante del Big Bang o addirittura ciò che c'era prima del Big Bang²⁴. È chiaro che non si tratta di considerazioni annoverabili

²² J. NARLIKAR, *o. c.*, 378.

²³ S. HAWKING, *Dal big bang ai buchi neri*, Milano 1988, 144.

²⁴ Cfr. M. GASPERINI, *Phenomenological aspects of the Pre-Big Bang scenario in String Cosmology*, in *Atti del First international workshop on Birth of Universe and fundamental physics*, Roma 1994. Una collezione aggiornata di articoli sullo scenario del Pre-Big Bang è disponibile sul sito Internet <http://www.to.intn.it/teorici/gasperini/>

nella scienza di scuola galileiana, vista l'assoluta mancanza di dati sperimentali su ciò che è accaduto in quell'istante, né di pure speculazioni filosofiche perché sono previsioni che si basano pur sempre su modelli matematici accreditati dalle moderne teorie della gravitazione e della meccanica quantistica. Potremmo quindi parlare di «speculazioni scientifiche» che cercano di spiegare in termini fisici l'istante iniziale, il momento della creazione dal nulla. Il «tunneling from nothing» di Vilenkin²⁵ o «l'universo senza confini» di Hartle e Hawking²⁶ sono fra le teorie più in auge. La prima dimostra la possibilità che l'universo, sfruttando l'effetto tunnel della meccanica quantistica, appaia nel tempo dal nulla, ma è chiaro che il nulla dei fisici è un nulla pieno di potenzialità molto diverso da quello dei filosofi o dei teologi. La seconda, basata sull'introduzione di un «tempo immaginario», rende possibile ad Hawking di affermare: «L'idea che lo spazio e il tempo possano formare una superficie chiusa senza confini ha profonde implicazioni anche per il ruolo di Dio nelle vicende dell'Universo. Col successo delle teorie scientifiche nella descrizione degli eventi la maggior parte delle persone è giunta a convincersi che Dio permetta all'universo di evolversi secondo un insieme di leggi e che non intervenga nell'universo per sospendere tali leggi. Le leggi non ci dicono però come debba essere stato l'universo nel primissimo periodo della sua vita: solo a Dio competeva caricare il meccanismo a orologeria e decidere come metterlo in movimento. Finché l'universo ha avuto un inizio, noi possiamo sempre supporre che abbia avuto un creatore. Ma se l'universo è davvero autosufficiente e tutto racchiuso in se stesso, senza un confine o un margine, non dovrebbe avere né un principio né una fine: esso, semplicemente, sarebbe. Ci sarebbe ancora posto, in tal caso, per un creatore?»²⁷.

Qui l'umiltà dei padri fondatori viene messa da parte e ci troviamo di fronte ad un classico esempio di come la scienza a volte abbandona la cautela invocata da Narlikar, giungendo a delle conclusioni in un ambito dove non esiste più un controllo sperimentale e dove, quindi, il metodo, che le ha consentito tanti successi, non è più applicabile. L'affermazione di Hawking è da considerarsi dunque solo un'opinione (certamente legittima e dovuta all'imprevedibile unità delle categorie teologiche, filosofiche e scientifiche della mente umana) e non l'unica diretta conseguenza di una teoria *scientificamente provata*.

La cosmologia scientifica ambisce oggi a trattare l'universo, il tutto, come oggetto d'indagine scientifica. Ma dall'epoca in cui maturò l'orgogliosa separazione delle scienze sperimentali dalla speculazione genericamente filosofica, uno dei più rigorosi comandamenti fu quello di «non parlare del tutto». Venendo meno a questa autolimitazione, la cosmologia scientifica contemporanea, si riaccosta, forse inconsapevolmente, alla sua genitrice: la filosofia²⁸.

²⁵ Cfr. A. VILENKIN, *Creation of universes from nothing*, in «Physics letters» B117 (1982), 25.

²⁶ Cfr. J. B. HARTLE - S. W. HAWKING, *Wave function of the universe*, in «Phys. Rev.» D 28 (1983), 2960.

²⁷ S. HAWKING, *o. c.*, 1988, 165.

²⁸ S. BERGIA, *Problemi fondazionali e metodologici in cosmologia*, in *o. c.*, 179.

Conclusione

Il problema delle origini, allo stato attuale, si presenta come un problema di confine. Filosofi, teologi e scienziati sono invitati a valutare con serietà e serenità non solo i risultati provenienti dalla loro disciplina ma anche quelli provenienti da tutte le altre che affrontano la medesima tematica e a riflettere sulla natura stessa della interdisciplinarietà.

Come è stato mostrato non esiste una teoria scientifica unica e definitiva che descriva l'istante della nascita dell'universo nel tempo. L'inizio assoluto, la singolarità iniziale sono oggetto solo di speculazioni teoriche con modelli che risentono delle precomprensioni filosofiche appartenenti al singolo ricercatore o alla moda del particolare momento storico. Il metodo sperimentale galileiano non è infatti applicabile allo studio dell'origine, e nessuna prova scientifica può opporsi quindi all'inizio dell'universo nel tempo, secondo la dottrina insegnata dalla fede.

Anche la filosofia non possiede elementi validi per favorire l'ipotesi circa l'inizio nel tempo dell'universo e addirittura l'ipotesi di un mondo creato *ab aeterno* sarebbe, filosoficamente parlando, corretta. In quest'ottica sembra di grande interesse la tesi, esclusiva di Tommaso d'Aquino, secondo cui la questione della creazione nel tempo risulta razionalmente indimostrabile da qualunque posizione si ponga²⁹. Solo la risposta proveniente dalla Rivelazione può affermare, con divina autorità, che l'universo ha avuto origine nel tempo.

D'altra parte, gli studi scientifici guardano in maniera molto speciale la questione della creazione dal nulla, in quanto il «vuoto» dei fisici non si identifica con l'assenza assoluta di ente dei filosofi. La creazione dal nulla, pur essendo fuori dalla portata del metodo scientifico-sperimentale, può però essere affrontata in chiave filosofica. Anzi l'idea di creazione dal nulla, filosoficamente accostata, permette di chiarire sia il significato dell'intrinseca razionalità dell'universo che dalle cosmologie scientifiche viene tacitamente presupposta, sia le motivazioni filosoficamente rilevante dell'interdisciplinarietà.

Affermare l'intrinseca razionalità del reale o negarla, dipende da una riflessione che guarda alla realtà nella sua totalità, non solo nella dimensione estensiva e misurabile, ma che tenga conto di ogni aspetto della realtà, senza prescindere da nessuno di essi. La ricerca scientifica, e la stessa riflessione teologico-religiosa, non hanno questo scopo primario. Mentre la prima, nella diversità del suo frazionamento delle scienze particolari, guarda a determinati aspetti del reale, particolarmente quelli sperimentabili; dal punto di vista religioso la realtà viene vista invece in quanto fa riferimento al divino nel suo mistero di salvezza. La visione d'insieme unificante proposta dalla filosofia, facendo oggetto della sua osservazione la totalità in quanto tale, senza alcuna limitazione, si pone in una prospettiva propria che nessun altro tipo di ricerca può scalzare. Chiunque si addentri in questo territorio, fisico, chimico o teologo che sia, deve sapere bene che si sta muovendo su un terreno, per quanto libero di essere esplorato perché appartenente ad ogni uomo, puramente filosofico, che non sottostà più alle metodologie proprie della altre discipline scien-

²⁹ TOMMASO D'AQUINO, *S. T.*, I, 46, 2.

tifiche, ma che fa riferimento ad un metodo proprio, una metodologia peculiare che dia ragione della totalità in quanto tale. Chiaramente si tratta di una metodologia filosofica determinata che non coincide con la tradizione filosofica contemporanea. Muovendosi alla luce dei limiti posti alla ragione dalla riflessione kantiana, infatti, la filosofia contemporanea, parte proprio dalla insolubilità del problema cosmologico, per ridurre l'ambito della totalità conoscibile al soggetto pensante³⁰. Risulta possibile affidarsi a una tradizione filosofica, che pur consapevole delle difficoltà che il problema delle origini pone, non si lascia preventivamente bloccare dalle antinomie poste dalla ragione.

Sulla scorta del pensiero aristotelico, gli autori medievali hanno affermato che la realtà nella sua totalità, senza alcuna aprioristica esclusione, deve essere vista come ente. Questa asserzione indica una via ben precisa da seguire nell'approccio primario a ciò che ci sta di fronte. La totalità è vista come ente. È dall'analisi dell'ente in quanto tale, che i medievali hanno derivato la piena omogeneità del reale e la sua creaturalità. La considerazione della realtà come ente, permettendo l'accesso alla struttura intima dell'universo e alle sue leggi metafisiche fondamentali, ne mostra anche la sua creaturalità, la sua finalizzazione, e la sua dipendenza da altro da sé perché non possiede in se stesso la ragione ultima del suo essere. Solo la metafisica dell'essere, in quanto considera l'essere come perfezione prima di ogni ente, ci permette di riconoscere un universo creato e ordinato.

Da questa medesima prospettiva è possibile evidenziare i motivi specifici dell'interdisciplinarietà. Grazie alla strutturazione intima dell'ente, di un atto d'essere partecipato ad una essenza, si evince anche la legittimità e diversificazione dei vari metodi di ricerca delle singole discipline. La ricchezza essenziale, l'insieme delle caratteristiche specifiche di ogni ente, fanno appello ad una molteplicità di discipline finalizzate alla determinazione degli elementi propri che costituiscono ogni ente. Una filosofia dell'essere ben impostata, mentre contribuisce all'elaborazione di una visione dell'universo fornendo i motivi della intrinseca razionalità del mondo creato, si apre alla ricerca scientifica per conoscere in concreto quelle caratteristiche essenziali di ogni ente che solo la scienza, come disciplina particolare, può fornire.

Lo stesso atteggiamento si può auspicare per la moderna cosmologia scientifica. Si è visto che la fisica contemporanea, nella elaborazione di una cosmologia scientifica, nella propria metodica, non può prescindere totalmente da precomprensioni filosofiche e particolarmente dalla convinzione filosofica di una intrinseca razionalità dell'universo. A nostro avviso neppure può fare a meno di una interdisciplinarietà. La netta separazione tra scienza e filosofia, ottimisticamente proclamata dal movimento positivistico, si presenta inesistente, almeno per la elaborazione di una teoria circa l'origine dell'universo. Lo stesso dilemma tra cosmologia finalistica e evoluzionistica che divide gli odierni ricercatori, in fondo nasconde un'alternativa puramente filosofica³¹. Ma scegliere tra Darwin e Aristotele non è indifferente per uno scienziato; preferire

³⁰ Cfr. K. POPPER, *La critica kantiana e la cosmologia*, in *Congetture e confutazioni*, Bologna, 1969, 303-316.

³¹ S. BERGIA, *o. c.*, in *o. c.*, 238.

l'uno all'altro non è una questione di gusto, di vicinanza o lontananza storica e tanto meno di semplicità e complessità della posizione espressa. L'intero discorso comporta una valutazione filosofica fondata sulla verità di ciò che viene proposto, il che non si presenta senza conseguenze. L'interdisciplinarietà ci viene proposta come la prospettiva maggiormente accreditata, non tanto come moda temporanea alla quale prestare ossequio, ma espressione di una posizione filosofica per altro irrinunciabile.

Ma ciò che in definitiva importa, nello stabilire il rapporto interdisciplinare tra le varie forme di sapere, non è tanto l'elaborazione di una formula teoretica, con cui vengono fissate, nel modo più preciso possibile, le diverse competenze della fede, della scienza e della filosofia; ben più decisiva è la realizzazione viva di quella apertura illimitata e integrale per tutto ciò che esiste, la quale lungi dall'essere un atteggiamento o una virtù dello spirito, costituisce piuttosto l'essenza stessa, la sua natura pura e semplice³².

Salerno, Dipartimento di Scienze Fisiche

Napoli, Studio Filosofico dei Domenicani

ANTONIO FEOLI E GIUSEPPE BUSIELLO

³² Cfr. J. PIEPER, *Per la filosofia*, Milano 1976, 161.

DUBBIO E PROBLEMA. INDAGINE TEORICA E VALENZE PEDAGOGICHE

Premessa

L'interrogarsi sul nesso che intercorre fra dubbio e problema costituisce una delle questioni decisive della storia della filosofia, questione che ha, fra l'altro, la capacità di abbracciare, ad un tempo, aspetti rilevanti di vari problemi, da quello logico-gnoseologico a quello etico-pedagogico.

In questa nostra nota il discorso trova il suo punto costante di riferimento in alcune pagine de *Il rischio educativo* di Luigi Giussani in cui con lucidità l'Autore coglie la differenza fra dubbio e problema e segnala con vigore come la coincidenza di dubbio scettico e problema costituisca «il disastro della coscienza della gioventù»¹.

1. L'insostenibilità teoretica del dubbio

Fatta questa premessa, crediamo che si imponga preliminarmente una chiarificazione dei termini nel loro significato etimologico e nel loro spessore speculativo.

L'etimo del termine «dubium», legato com'è al numerale «duo», indica sempre un quid oscillante fra l'esitazione, l'incertezza e la difficoltà. Opportunamente, a tal proposito, osserva Bertin che «dal punto di vista semantico la problematicità del negativo ha prefissi preferiti nell'*in* (l'incerto, l'instabile) e nel *dis* (difficile, discutibile)»².

Nel senso più propriamente teoretico «dubbio» equivale a quell'atteggiamento della mente che i Greci chiamavano «epoché», ossia la sospensione del giudizio che, da un lato, impedisce all'uomo di decidersi per l'affermazione o la negazione e, dall'altro, gli consente di raggiungere l'imperturbabilità.

Il dubbio si pone così in antitesi con la certezza che, come ben la definisce Newman, «è una convinzione verace»³.

È fin troppo nota e vulgata la distinzione tra dubbio metodico e dubbio scettico perché qui la si richiami puntualmente. Forse è sufficiente limitarsi a

¹ L. GIUSSANI, *Il rischio educativo come creazione di personalità e di storia*, SEI, Torino 1995, p. XV.

² G.M. BERTIN, *Educazione alla ragione. Lezioni di pedagogia generale*, Armando, Roma 1965, p. 24.

³ J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, trad. it., Jaca Book, Milano 1980, p. 135.

dire soltanto che il primo viene percepito come una via alla certezza e, perciò stesso, è considerato come una tappa provvisoria di essa; il secondo è la mancanza totale di apertura di credito all'esistenza della realtà con il connesso rifiuto che si possa approdare ad una conoscenza certa di essa.

Che il dubbio non possa essere eretto dogmaticamente a principio veritativo l'ha chiarito una volta per tutte Aristotele nel libro IV della *Metafisica*, dove argutamente sbeffeggia lo scettico negatore del principio di non contraddizione e dimostra, fra l'altro, che la vita pratica con le sue esigenze quotidiane non può ammettere l'indecisione della mente fra affermazione e negazione. Se dalla filosofia antica ci spostiamo a quella moderna, l'esempio del Cartesio del *Discorso del metodo* metterà ora in chiaro che il dubbio può nascere anche dalla insoddisfazione di un'esperienza scolastica. Cartesio, che pur era stato allievo nel prestigiosissimo "Collège de la Flèche", avvertiva, agli esordi dell'epoca moderna, che la scuola l'aveva privato di un'idea unitaria della realtà e, perciò, sentiva tutta l'inconsistenza del sapere acquisito.

Ma il dubbio in cui il giovane René si è trovato coinvolto, seppure portato a quel livello iperbolico insinuato in noi dal «genio maligno» che usa tutte le sue capacità per ingannarci, ha comunque una sua dimensione dichiaratamente costruttiva, come leggiamo nella terza parte del *Discorso* dove Cartesio conferma che egli non voleva imitare gli scettici «i quali dubitano per dubitare, e ostentano d'esser sempre indecisi»⁴, ma, al contrario, che tutto il suo piano tendeva a metterlo al sicuro e «a smuover la terra e la sabbia per trovare la roccia o l'argilla»⁵.

Passando adesso da Cartesio ad Hume, che è di certo il pensatore più radicalmente scettico della filosofia moderna e che non conosce nemmeno il ruolo attribuito dal filosofo francese al dubbio metodico, ci accorgiamo che anche la scepsti humiana dà da pensare non foss'altro perché il concetto di «causa», sottoposto ad uno spietato esame critico nel *Trattato sulla natura umana*, viene recuperato, in qualche modo, seppure nel modesto perimetro del «belief».

Ma ancor più si rimane sorpresi quando si apprende che lo scettico indagatore della *Storia naturale della religione* non ritiene, forse in felice contraddizione con le sue stesse premesse, che la ragione possa sradicare il sentimento religioso dall'humus vitale di un popolo, senza fare precipitare quest'ultimo in uno stadio «di poco superiore ai bruti».

E se è pur vero, come apprendiamo proprio dalla pagina conclusiva della *Storia naturale della religione*, che «dubbio, incertezza, sospensione del giudizio appaiono l'unico risultato» dell'indagine sul problema religioso, è anche vero «che non è facile tener fede neppure a questa posizione scettica» e si deve pur cedere alla constatazione oggettiva che non esiste sulla terra «un popolo intero privo di religione»⁶.

Forse quanto finora detto ci autorizza a concludere con la seguente affermazione: l'uomo, se non vuole chiudersi nell'atteggiamento scettico estremo

⁴ R. CARTESIO, *Il Discorso del metodo*, trad. it., SEI, Torino 1960, p. 82.

⁵ L.c.

⁶ D. HUME, *Storia naturale della religione*, trad. it., Laterza, Bari 1970, p. 115.

dell'«afasia» e se intende riconoscere la necessità di superare il «bellum omnium contra omnes» di hobbesiana memoria sforzandosi in tal modo di costruire una vita sociale che stimoli gli uomini ad un comportamento regolato dalle norme della morale della simpatia così come viene proposta da Hume, deve ammettere, in qualche modo, la funzione pratica di alcune certezze elementari, anche se si ostina a non trovare una convincente giustificazione speculativa della realtà che pur si impone con la sua ineludibile presenza.

2. La positività del problema

Se consideriamo i termini dubbio – problema – certezza come una specie di climax ascendente (sempre che sia concesso far uso di una figura retorica in un discorso che vorrebbe essere rigorosamente teoretico), indubbiamente il termine «problema» indica il momento intermedio di questa sorta di triade. «Problema», parola di derivazione greca, sta a significare quasi plasticamente un ostacolo che si frappone nel cammino che porta alla certezza. Il superamento di un tale ostacolo implica, da un lato, un impegno dell'intelligenza per chiarire quanto ad essa non si presenta comprensibile in modo immediato e, dall'altro, richiede ovviamente un'ulteriore ricerca. Chi si propone di rimuovere l'ostacolo non può non vagliare quel ventaglio di aporie che il problema, nel suo primo darsi, inevitabilmente presenta. E non è certamente un caso che un filosofo sicuramente non sospettabile di scetticismo, come Aristotele, nel libro III della *Metafisica* avverta come condizione indispensabile per addentrarsi nella costruzione della sua «filosofia prima» la necessità metodologica di enucleare le situazioni aporetiche trovate nella riflessione dei precedenti pensatori. Scrive lo Stagirita che quanti «cercano senza aver prima esaminato le difficoltà assomigliano a quelli che non sanno dove devono andare»⁷. Ed ancora aggiunge una preziosa notazione che sarà accolta dai filosofi medievali come struttura portante della «quaestio», ossia che «si trova necessariamente in una condizione migliore per giudicare colui che ha ascoltato le ragioni opposte, come in un processo»⁸.

A tal proposito si potrebbe sostenere che le *Summae* medievali derivano dall'approfondimento di quest'ultima osservazione aristotelica perché i vari articoli delle «quaestiones» danno notevole spazio, con un atteggiamento di non comune lealtà, alle tesi più persuasive degli avversari, sicché poi il «sed contra» che segue si sostanzia di una riflessione la quale, in quanto conscia delle difficoltà, riesce a sostenere una tesi nuova.

Dopo queste precisazioni teoriche vorremmo poter approfondire l'affermazione precedentemente fatta secondo cui la genesi psicologica del dubbio può essere legata ad un'esperienza scolastica che non ha fornito un'«ipotesi esplicativa» sulla realtà. Riprendendo l'esempio offertoci dalla biografia di Cartesio, potremmo forse sostenere che, nel «Collège de la Flèche» in cui il

⁷ ARISTOTELE, *La Metafisica*, III, 995 a 35-36, trad. it., Loffredo, Napoli 1968, p. 235.

⁸ *Ibidem*, 995 b 1-2.

giovane René era stato brillante allievo, o non era vissuta per nulla l'esigenza critica o non le si attribuiva quella dignità teorica che, sottolineata con vigore da Aristotele, pervade tutta l'opera di Tommaso d'Aquino.

Forse per rinvenire un modello di un tal modo di intendere il ruolo decisivo dell'istanza critica nella quotidianità vissuta dell'esperienza didattica, è necessario «rivisitare» quella tipica istituzione culturale del Medioevo cristiano che fu l'Università.

È noto, infatti, che il «doctor» non si percepiva come il detentore incontestato della conoscenza perché uno solo veniva considerato come maestro: il Cristo. E un tale riconoscimento, seppure con alcune differenze circa la trasmissione del sapere, fu comune sia ad Agostino che a Tommaso. Nell'«universitas» medievale la lezione non si riduceva all'illustrazione del pensiero del «magister», ma prendeva le mosse dall'umile lettura dei testi che generava, poi, un vivacissimo dibattito, la famosa «disputatio» sulle «quaestiones» che, enucleate dopo la «lectio», ricevevano alla fine la «determinazione magistrale» in cui il docente impegnava tutto il suo prestigio culturale. Sono rimaste celeberrime le cosiddette «quaestiones quodlibetales» in cui il «doctor», con rara disponibilità di spirito ed eccezionale abilità logica, andava incontro agli interventi imprevedibili e, spesso, pieni di «vis polemica» che, diremmo con linguaggio d'oggi, partivano dalla base studentesca. Il rischio di non saper rispondere adeguatamente alle domande degli studenti, come dimostra quell'episodio della vita di Abelardo che mise in crisi il suo maestro Guglielmo di Champeaux, rendeva i «doctores» guardinghi nell'esporsi ad un tale «cimento» ed è forse questo il motivo di fondo che spiega il numero quantitativamente irrilevante delle «quaestiones quodlibetales» rimasteci.

3. La posizione de "Il rischio educativo"

Dopo questi chiarimenti teorici è giunto il momento di analizzare come tali nozioni di dubbio e di problema, secondo Giussani, giochino il loro ruolo nella dinamica educativa dei giovani.

Il Nostro scrive a tale proposito con grande immediatezza comunicativa: «Fino a dieci anni (adesso forse anche prima), il bambino può ripetere ancora: "L'ha detto la signora maestra, l'ha detto la mamma". Perché? Perché, per natura, chi ama il bambino mette nel suo sacco, sulle spalle, quello che di meglio ha vissuto nella vita. Ma, ad un certo punto, la natura dà al bambino, a chi era bambino, l'istinto di prendere il sacco e di metterselo davanti agli occhi (in greco si dice *pro-bállo*, da cui deriva l'italiano «problema»). Deve dunque diventare problema quello che ci hanno detto! Se non diventa problema, non diventerà mai maturo e lo si abbandonerà irrazionalmente o lo si terrà irrazionalmente»⁹.

«Ma porre un interrogativo – leggiamo ancora ne *Il rischio educativo* – su questa cosa, domandarsi: è vero?, è diventato uguale a dubitarne». Osserva con vigore Giussani, come abbiamo già rilevato: «L'identità fra problema e

⁹ L. GIUSSANI, *op. cit.*, p. XIV.

dubbio è il disastro della coscienza della gioventù»¹⁰.

Intravedere questo nesso positivo fra dubbio e problema significa «liberare i giovani dalla schiavitù mentale, dalla omologazione che rende schiavi mentalmente degli altri»¹¹. Tale «emendatio intellectus», per dirla col titolo di un'opera di Spinoza, ha alcune precise conseguenze teoriche: innanzitutto bisogna avere chiaro che critica non equivale a negazione e, in secondo luogo, occorre comprendere che il dubbio, esattamente ciò che la tradizione filosofica chiama il «dubbio sistematico», è già «una risposta non negativa, peggio che negativa». Con tale affermazione Giussani – è quasi scontato il dirlo – non nega il ruolo positivo assolto nella dinamica conoscitiva da quanto tradizionalmente il lessico filosofico definisce «dubbio metodico» che, pertanto, è solo «un momento interlocutorio per sua natura, un momento passeggero, passeggero anche se la provvisorietà del dubbio può durare vent'anni, trent'anni, cinquant'anni»¹².

Rivalutare l'importanza del fattore «problema» nell'esperienza educativa non significa, per nulla, accettare quella visione filosofica comunemente denominata problematicismo, che implica sì un concepire la vita come ricerca, ma come una ricerca che ha, in nome di un'opzione scettica aprioristica, rinunciato al cammino verso la verità, pur sapendo quanto sia dogmatica e contraddittoria tale rinuncia.

Il prezioso volume di Giussani dedicato al problema educativo, seppur intende segnare soprattutto «le direttive essenziali di un adeguato metodo educativo»¹³, non è privo, tuttavia, di alcune indicazioni concrete che arricchiscono, con l'apporto di un corredo esperienziale, il discorso teorico.

Con fine sensibilità pedagogica, unita ad una puntuale conoscenza della dinamica dell'età evolutiva, così scrive l'Autore: «Se, nell'arco evolutivo dell'individuo, l'infanzia e la fanciullezza sono i momenti dell'assorbimento primitivo, nella adolescenza, dopo i 13-14 anni, si assiste al momento più decisivo per la determinazione della fisionomia personale di ognuno: l'adolescente prende coscienza di sé e del significato totale della realtà che lo circonda. È proprio per l'insufficiente sensibilità all'avvento di questa fase, nuova rispetto alla fanciullezza, o per la poca elasticità degli educatori nell'adeguarsi alle nuove esigenze (frutto spesso di una educazione a sua volta inconsapevole di esse), che si creano nella stragrande maggioranza dei casi quelle situazioni insostenibili, quelle ribellioni a prima vista incomprensibili o quelle acquiescenze conformistiche prive di convinzioni e di slanci, i cui riflessi pregiudicano tutta la futura fisionomia degli individui, e, di conseguenza, del mondo che essi creano»¹⁴.

Per uscire dalle ribellioni a prima vista «incomprensibili» e dalle «acquiescenze conformiste» occorre che il giovane assuma una leale posizione nei confronti di se stesso, che lo porti ad accettare la realtà, rifiutando così un atteggiamento passivo di fronte ai condizionamenti ambientali.

¹⁰ *Ibidem*, p. XV.

¹¹ L.c.

¹² L. GIUSSANI, *Educazione per la formazione della persona protagonista di popolo e di storia*, in «Tracce», supplemento al n. 8, settembre 1996, p. 14.

¹³ L. GIUSSANI, *Il rischio educativo*, cit., p. 20.

¹⁴ L.c.

Intendiamo adesso addurre degli esempi, se così possiamo esprimerci, di «problematizzazione positiva» di situazioni esistenziali che si presentano spesso alla coscienza giovanile cariche di incertezze e di dubbio. L'adolescente ha forte l'esigenza affettiva e tale esigenza trova un punto d'approdo positivo quando il giovane, non chiudendosi narcisisticamente in se stesso, diviene capace di profonda cordialità verso gli altri ed, evitando gli opposti estremi della gretta strumentalizzazione della persona altrui o della acritica identificazione con essa, perviene, in tal modo, ad una sua personale tonalità affettiva. Così pure ci pare di poter dire che il desiderio giovanile di protagonismo non si trasforma in una selvaggia competizione con gli altri quando l'adolescente, superando l'atteggiamento di una violenta aggressività, scopre il suo posto nel mondo come servizio ad un disegno globale.

4. Osservazioni conclusive

A conclusione di questa nota critica vorremmo brevemente soffermarci su due punti che fanno da sfondo a tutta la ricerca: innanzitutto non possiamo non accennare, anche se in maniera molto schematica, al tema della certezza e, in secondo luogo, intendiamo comprendere, sulla scorta di quanto insegna l'Aquinate in un articolo della *Summa Theologiae* (I, q., 117, art. 1), quale sia il compito dell'educatore che voglia far percorrere al suo allievo quel cammino che lo porti dal dubbio alla certezza, passando attraverso lo stadio intermedio e pedagogicamente inevitabile della problematicità.

Sviluppando la prima questione, vorremmo riprendere, in modo estremamente sintetico, due classici della certezza morale: il volume più noto di Ollé-Laprune, che si intitola appunto *De la certitude morale*, e *A Grammar of assent* del cardinale Newman.

Dal primo autore traiamo l'insegnamento che nell'esperienza della certezza non c'è solo il riconoscimento teoretico della verità conosciuta, ma anche la sottolineatura che «la buona volontà è fattore cospirante e insostituibile all'adesione al vero, che di per sé non si esaurisce nella dimostrazione razionale»¹⁵.

Newman, dal canto suo, ha insistito non poco sul fatto che l'esperienza della certezza conferisce all'animo umano una sensazione profonda di letizia e serenità perché lo spirito s'appaga in «un mistero che si sta risolvendo: la gioia complessa della sorpresa, dell'impazienza, della speranza, del nostro faticoso ma sicuro progresso verso un ignoto»¹⁶.

Trattando adesso il secondo problema, non possiamo non esaminare il testo tomistico succitato in cui il doctor angelicus, chiedendosi «utrum unus homo possit alium docere», risponde che ciò è possibile solo se il maestro, rivestendo il ruolo di causa seconda, si mette in comunicazione con la persona altrui in modo da renderla cosciente di quella medesima «scientiam quam ipse habet». Il maestro non è un demiurgo perché la sua arte è molto simile a quella di un medico che può guarire il corpo dell'ammalato solo se la natura collabora.

¹⁵ A. RIGOBELLO, *Legge morale e mondo della vita*, Abete, Roma 1968, p. 266.

¹⁶ J.H. NEWMAN, *op. cit.*, p. 125.

Al pari del medico, il quale non è l'artefice primo della salute del paziente perché – come scrive l'Aquinate – «natura interior est principalis causa sanationis»¹⁷, allo stesso modo il maestro assolve bene il suo compito se riesce a coltivare il «lumen intellectus» presente nel suo allievo e che costituisce «principalis causa scientiae».

Dalla pagina di S. Tommaso fatta oggetto della nostra analisi emerge dunque che l'educatore, non diversamente dal medico, si sforza perché le esigenze originarie del discepolo possano maieuticamente essere tratte fuori, ma sa bene che la sua opera è un «rischio» perché ha di fronte la libertà dell'allievo.

La consapevolezza di questo limite oggettivo in cui l'insegnante si imbatte non lo esonera tuttavia dalla responsabilità di proporre agli allievi la propria «ipotesi esplicativa» della realtà o, per dirla con una bellissima espressione del doctor angelicus, di «trasmettere agli altri le cose contemplate». Ed è un compito questo che riempie di grande dignità il lavoro di chi insegna perché lo libera dalla solitudine frustrante di un sapere incomunicabile. L'educatore, in tal modo, percepisce l'attività educativa come una saggezza pratica in cui vita attiva e vita contemplativa si armonizzano ed avverte, infine, che è meglio «illuminare che risplendere» in quanto, come scrive mirabilmente Tommaso d'Aquino, «maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari»¹⁸.

Catania, Istituto Teologico «San Paolo»

ENRICO PISCIONE

¹⁷ S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I, q 117, art. 1.

¹⁸ *Ibidem*, II-II^{ae}, q. 188, art. 6.

CLAUDIO VASALE, *La metafora della politica. Potere e società*, Aracne, Roma, 1997, in-8°, 220 pp.

L'opera compendia la lunga meditazione dell'Autore sulla filosofia della politica e ne esplicita l'orientamento, così come è andato definendosi attraverso saggi, dedicati a Gioberti e a Rosmini, a Gramsci e a Sturzo. Formatosi alla scuola di Del Noce, egli ne ha assorbito lo spirito critico, non però l'anima pessimistica, che egli ha contrastato mettendo a frutto la sua consuetudine con le opere di G. Capograssi. L'opera in esame è la comprova più persuasiva del fatto che egli colloca Capograssi dopo Del Noce, offrendoci una lettura della politica in linea con le indicazioni del primo, ma con la partecipazione alle vicende filosofico-politiche del Novecento, propria del secondo.

Del Noce ha interpretato la modernità come 'totalità storica' di segno immanentistico, in nome di un'altra totalità, costituita dalla 'tradizione ideale', intesa non come modello di società o come approdo reale, ma appunto come 'totalità ideale', la cui logica lo induce a troncare il dialogo con la modernità, propugnando un altro inizio. Il discepolo non lo segue in questa diagnosi, non del tutto rispettosa delle potenzialità dell'esperienza moderna e contemporanea. Per intendere la piega che egli dà al discorso si evochi la garbata polemica con N. Bobbio circa l'indole della democrazia, se riducibile a un insieme di regole, come pretende l'illustre filosofo, o invece luogo di valori incancellabili. Concepito come una realtà pluridimensionale o a più piani, il potere politico esige una duplice legittimazione, una di carattere generale, che riconosce come giusto un definito ordinamento politico, un'altra, più specifica, di carattere assiologico, grazie al quale si condivide la politica in atto. Con acutezza egli rileva che la democrazia è il modello di convivenza politica ideale perché in esso il duplice principio di legittimazione aspira a essere un unico principio, quello dell'uguale libertà dei cittadini, che è poi l'esplicitazione del contenuto del 'principio moderno di legittimazione' a causa dell'insieme dei consensi-voleri individuali. I saggi più incisivi di Vasale non riguardano la democrazia e i valori, bensì la «democrazia come valore» e cioè come organizzazione della libertà in opposizione alle altre forme che ne sono mortificazione, fino all'estinzione. La democrazia non è solo una 'forma' senza contenuto o un 'puro metodo' dell'ordine sociale. È metodo comune a causa appunto dei valori condivisi; è un insieme di regole del gioco (istituzionale) perché garanzia di libertà e di giustizia per tutti. Perché altrimenti giocare al gioco della democrazia? (pp. 19-40).

Ma quale concezione dell'uomo presuppone tale lettura della democrazia non come puro metodo? Quale lo statuto ontologico dei valori che l'alimentano? È a questo punto che l'Autore si dimostra prossimo e insieme lontano rispetto al suo maestro Del Noce nel nome del filosofo del diritto, G. Capograssi, di cui, assieme al napoletano P. Piovanini, è prosecutore, andando oltre quest'ultimo, fermo a un contingentismo esistenzialmente denso e insieme senza respiro.

Ebbene, il banco di prova è appunto la libertà moderna. Come intenderla, come libertà di scelta di fronte alla verità, intuita nella sua alterità, o invece come libertà di scelta della verità, risolta nell'esercizio stesso della libertà? In breve, è la verità che fonda la libertà, o invece è la libertà che fonda la verità? Ebbene, pare quest'ultima – la libertà fonte-fondamento della verità – la linea prevalente nella modernità, ritrovandosi nella postmodernità sotto forma di quel decisionismo che, discendendo dal non-cognitivismo, si presenta come «pessimismo della ragione e ottimismo della volontà», e dunque come relativismo cognitivo, tradotto nei termini della verità come ricerca, in cui viene risolta la ricerca della verità. E questo pare l'esito, senza soluzione di continuità, del cogito-volo cartesiano, da cui l'avventura moderna ha preso inizio. Si tratta allora di cambiar strada, rifiutando la modernità, o invece di portare alla luce germi di grande vigore grazie a cui superare l'attuale fase storica, momento della modernità, e non sua adeguata espressione?

Certo, è la libertà che rende umana la verità, ed è la verità che rende umana la libertà. Ora, se la verità viene identificata con un insieme di idee eterne, con in Dio la loro sede genetica, la modernità appare sostanzialmente immanentistica e dunque nichilistica e atea. In quest'ottica si ha l'auto-confutazione per eterogenesi: le intenzioni non contano, perché quel mondo ideale ha la sua logica, che nulla vale a piegare. La storia non è solo storia di eventi. È anche storia filosofica, le cui idee trovano in essa conferma o smentita. E quelle idee sono state smentite. Del Noce porta avanti un discorso rigoroso, il cui esito anti-politico e anti-umanistico non pare l'abbia effettivamente superato. Vasale si muove nella stessa traiettoria ideale, ma non irrigidita nelle sue coordinate essenziali, persuaso che si tratti di un orientamento e di una direzione, più che di un nucleo di verità definite (pp. 91-104). Prendendo vichianamente atto dell'avvenuta secolarizzazione moderno-contemporanea, egli non ne propone l'azzeramento in vista di un altro inizio. Egli scopre nella nostra epoca slanci di perfezione, di giustizia, di libertà, di uguaglianza, di speranza, di amicizia... e contropunte di involuzione, di violenza e di sopraffazione, da cui risulta la contrastata positività dell'epoca che stiamo attraversando (pp. 129-138). Egli, dunque, della modernità accetta e riscopre, ab intra della storia stessa, le idealità cristiane, come tracciato o direzione, più che come contenuti specifici, senza trascurare quelle forze di oscuramento che si addensano e ne impediscono l'individuazione. Come non riconoscere l'origine cristiana delle conquiste moderne – dignità della persona, tolleranza, libertà, uguaglianza, solidarietà sociale? E la suggestione universalistica, assente dal mondo classico, a causa della libertà e dell'uguaglianza in quanto tutti allo stesso modo figli di Dio, non è propria del cristianesimo, con la sua forza orientativa dell'assetto politico? È quanto del cristianesimo si è storicizzato, il che non impedisce di cogliere ciò che nella storia si è scristianizzato.

Se Capograssi, valorizzando la società civile nei confronti di quella statale, ha accentuato la distanza tra paese reale e paese legale, Vasale va nella direzione dell'incontro-scontro delle due dimensioni, persuaso che l'una non sia senza l'altra, e che occorra cercare l'una nell'altra, senza acquietamenti ma anche senza pregiudiziali divaricazioni. Egli recupera, come Capograssi, la centralità dell'individuo, quale valore che dà valore a tutte le cose della vita e della storia, ma lo sorprende nel suo essere sociale e politico e dunque con il peso della vita concre-

ta. Con fiducia neovichiana riconosce il valore umano della storia, e in quanto umano, trascendente e divino. L'autentica laicità fa tutt'uno con la riscoperta del valore umano della storia, che presuppone la riscoperta di ciò che fa umana la storia e dunque del valore che dà valore alla storia (pp. 163-172).

Certo, il crollo del muro di Berlino è più che lo sfaldarsi di un impero dispotico. Egli lo interpreta come la fine, certamente ingloriosa, della grande idea dello 'stato totalitario', da non confondere con le tirannie che hanno presunto di incarnarla, definendo essa lo Stato in cui tutti gli uomini possono riconoscersi nella totalità dei loro bisogni materiali come dei loro valori e delle loro aspirazioni spirituali. Il fallimento di questa idea non porta l'Autore a quell'atteggiamento pessimistico, volto a svuotare la vita sociale e politica di valori e contenuti, dando retta ad Hannah Arendt, secondo cui il cristianesimo avrebbe introdotto nel mondo la libertà dalla politica. Non è vero che non v'è nel mondo alcun valore, anche se è vero che ogni valore non è che una freccia che indica una direzione o anche un orizzonte, che orienta, senza cristallizzare, il nostro vivere e pensare (pp. 55-66). Egli sa che il cristianesimo inaugura la distinzione tra religione e politica e la loro autonomia; egli sa dalla storia che ogni politica quando si pone come religione, sia pure secolare, e ogni religione quando si pone come politica (fondamentalismo teocratico), sfociano nel totalitarismo. E, tuttavia, da qui non perviene alla netta separazione dell'una dall'altra, riponendo in questa la sorgente remota dello scollamento tra responsabilità pubblica e responsabilità privata, e dunque tra libertà pubblica e libertà morale. Se in passato la coscienza morale ha portato alla richiesta della libertà civile, ora la libertà civile, o meglio, la sua autenticazione, esige il recupero della libertà morale. In quest'ottica egli sottolinea l'indole relativa dell'autonomia della religione dalla politica, e viceversa, contro la netta separazione e insieme contro la loro identificazione. Egli pensa la civitas terrena nell'orizzonte della civitas Dei, con tutte le contraddizioni e i sussulti dell'esistenza umana, al di qua di atteggiamenti manichei e acriticamente ottimistici. La civitas terrena è riportata alla libertà umana, non più fondata nella polis, ma fondamento di questa, di cui quindi riflette le traversie. La politica salva l'uomo nel senso che lo protegge da forme di imbarbarimento, e dall'altra è salvata dall'uomo in quanto protagonista di una storia della salvezza che è oltre la storia e oltre la politica ma si realizza entro la storia, rivelandosi salvezza della storia e della politica (pp. 209-214). Contrario alla contrapposizione tra città di Dio e città dell'uomo, egli è favorevole alla relativizzazione della città dell'uomo, altra cosa rispetto alla città di Dio, non perché estranea ma perché scandita con un altro ritmo e un'altra logica. L'agostinismo viene tramandato all'età moderna, nonostante il processo di razionalizzazione e di secolarizzazione, quale segno permanente della precarietà di tutto ciò che è temporale. La coscienza della temporalità però è trascendimento della storia, ma nella storia. È nel vichismo che Vasale scopre l'umanità della forza politica. E non è insignificante il fatto che Del Noce abbia disertato l'appuntamento con Vico, per il quale il ruolo-guida della storia spetta alla provvidenza di Dio, non all'uomo, sia pure pervaso dalle idee eterne e divine.

Infine, l'Autore non condivide il pessimismo neomachiavelliano di Schmitt, che ha risolto la vita politica nel rapporto *amicus-hostis*; né il neo-illuminismo dell'Arendt, né il neocatarismo della Weil, che ripongono nella

violenza l'origine della polis, con il conseguente bisogno di bilanciarne la forza disgregante. Egli condivide con il suo maestro Del Noce la priorità del problema morale su qualsiasi altro. Il vero inizio è etico. Infatti, se il male è errore, non peccato, allora lo status di natura lapsa diventa naturale, e il male e dunque la morte vengono identificati con la finitezza del nostro essere. Il problema morale dunque è discriminante. Ma Del Noce non oscillava tra il male come corruzione della natura umana e la capacità dell'uomo di sottrarsi a tale condizione, ritrovandosi nella dicotomia schmittiana di *amicus-hostis*? E la Arendt, considerando il 'totalitarismo' un'emergenza specificamente moderna che si ammantava di false radici mitiche, per il cui superamento è sufficiente sottrarre la politica alla ripetitività strumentale del lavoro, esaltarne i caratteri di libertà, imprevedibilità e contingenza, non è ferma alle suggestioni neo-illuministe di quanti emarginano ogni trascendenza religiosa? E Simone Weil non si dimostra neo-catarata allorché propone l'«uscita dal mondo» e la «decreazione» perché, venendo a patto con il momento istituzionale, si incorre nello stesso errore del cristianesimo che pretese battezzare Roma, simbolo della violenza, ritrovandosi con «la macchia romana ancor prima di diventare la religione dell'Impero»? Ebbene, per Vasale il male, prima che nel rapporto intelletto-verità, si trova nel rapporto volontà-verità, in cui meglio si registra il disordine, provocato dal peccato originale. Accanto a tale disordine originario però egli colloca l'azione salvifica di Dio nella storia. Non l'uno senza l'altra. E alle origini della polis c'è l'uno e l'altra. La politica è appunto la metafora dell'esistenza viva e quotidiana, con tensioni e conflitti propri, non però estranei alla storia della salvezza.

ORLANDO TODISCO

GIORGIO PENZO, *Invito al pensiero di Eckhart*, Mursia, Milano 1997, 133 pp., L. 16.000.

Allievo di Alberto Magno a Colonia, Meister Eckhart è una grande figura di domenicano la cui vita intensa di intellettuale e di uomo di Chiesa si chiude un anno prima della fine del processo a suo carico con la pubblicazione della bolla papale di condanna *In agro dominico* (1329). I suoi stessi superiori, per non compromettersi, prendono sempre più le distanze dal confratello fino a decidere di non accogliere le sue opere nel catalogo degli scritti dell'Ordine, che da allora circoleranno solo di nascosto tra i teologi degli atenei ma soprattutto tra i monaci e le monache delle diverse comunità, religiose e laiche. Questo spiega perché una buona parte di esse siano andate perdute nel corso del tempo e perché ancor oggi ci sia incertezza sulla paternità di alcuni scritti.

Dal 1936 è in corso un'edizione critica di tutte le opere di Eckhart che ci sono state tramandate, edizione che ha permesso una lettura più oggettiva e ha portato a considerarlo come un autentico pensatore, da porre vicino ai grandi pensatori dell'Occidente. In questi ultimi decenni lo studio di Eckhart è quanto mai vivo nella cultura tedesca; pochi ancora invece sono gli studi in lingua italiana. Tra di essi vanno ricordati quelli di G. Faggin, M. Vannini, fine interprete e traduttore di molte opere di Eckhart, e G. Penzo, curatore di un'antologia nella cui ampia introduzione ci offre una interpretazione esistenziale del grande filosofo medievale.

In questo suo ultimo volume Penzo presenta un «invito» al pensiero di Eckhart che fornisce gli strumenti necessari per entrare nel suo mondo concettuale presentandoci il profilo della vita, un'analisi delle opere, gli orientamenti della critica e i temi più significativi. Centrale è in Eckhart il concetto del «distacco», che è alla base delle tre tesi di fondo della sua particolare metafisica: l'analogia dell'essere, l'essere è in Dio e Dio è pensare. Con la tematica dell'analogia Eckhart mette in luce una dimensione dell'essere che collima con la realtà stessa di Dio; di conseguenza la verità, la giustizia, l'umiltà ecc. condividono la realtà dell'essere, e quindi di Dio. Legata alla tesi che l'essere è Dio è l'altra, che riguarda la natura ultima dell'essere-Dio, che è *intelligere*, con la quale egli evidenzia una nuova dimensione di essere più spirituale. Tra i trascendentali Eckhart assegna un posto di primo piano a quello dell'unità, che ritiene più originario di quello dell'essere, e ciò ci aiuta a cogliere la coerenza di fondo della tesi che l'essere-Dio è nella sua essenza pensare.

Nel trattato *Dell'uomo nobile* Eckhart, alla luce del problema della conoscenza, interpreta la distinzione tra l'uomo esteriore e l'uomo interiore, l'uomo nobile appunto, che è colui che «non sa niente di niente», che è cosciente della finitezza del proprio conoscere ma pure del superamento di tale impotenza in forza dell'apertura a Dio. In questo orizzonte Eckhart parla della «nascita di Dio» nell'anima in quanto essa, come immagine di Dio, non può staccarsi da Lui, impossibilità che viene definita beatitudine. Eckhart dice che questo Dio è il «Dio nascosto nel fondo dell'anima»; di qui la tematica della «scintilla». Una volta che l'immagine di Dio si dischiude nel fondamento dell'anima, l'uomo non può far altro che abbandonarsi ad essa. L'atto dell'abbandono esprime l'atto di libertà autentica, che non è legata agli enti che sono nello spazio e nel tempo ma solo all'eterno. Dio non è un concetto astratto ma la stessa verità esistenziale che trasforma l'esistenza dell'uomo, che, quanto più si sottrae al molteplice, tanto più si avvicina a Dio. Questa considerazione implica l'altra affine, secondo la quale quanto più l'anima è aperta al divino tanto più acquista coscienza della propria nientità. Nell'orizzonte del nulla e del distacco Dio e l'uomo si incontrano perché tutti e due agiscono senza un fine che dipenda da un qualche oggetto del mondo.

Il nulla così assume una valenza positiva, che si chiarisce come orizzonte del sacro, per cui è problematico definire come «teologia negativa» il pensiero di Eckhart. Il suo è piuttosto, come sostiene Penzo, un nuovo modo di parlare di Dio, che si fonda, non sul conoscere, ma sul comprendere, un discorso ermeneutico ricco di fascino e tutto ancora da scoprire.

CLAUDIO BERTO

JEAN LE CLERC, *Epistolario*, vol.IV, 1719-1732 e indici generali, a cura di Maria Grazia e Mario Sina, Firenze, Leo S.Olschki Editore, 1997, XXXII-628 pp., cm.25,5 x 18, ISBN 88-222-4536-9, L.140.000 (= Le corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite dal Rinascimento all'Età Moderna, 6).

Jean Le Clerc, nato a Ginevra ma vissuto per quasi tutta la vita ad Amsterdam con incarichi di insegnamento nello Studio del ramo dei calvinisti locali che andavano sotto il nome di Rimostranti, è ritenuto giustamente da Giuseppe

Ricuperati il più grande mediatore culturale europeo tra il Sei e il Settecento (C. CAPRA - V. CASTRONOVO - G. RICUPERATI, *La stampa italiana dal Cinquecento all'Ottocento*, Roma - Bari 1986, pp.117-120). I suoi innumerevoli lavori biblici e storici, le sue collane erudite, le recensioni di libri di varia caratura e provenienza comparse nelle *Bibliothèques* da lui fondate e dirette facevano testo nella cosiddetta *Republique des Lettres*, come lo scomparso Paul Dibon, primo direttore della collana che ospita questo volume, amava esprimersi ricalcando il linguaggio del tempo. Ad essere apprezzata era soprattutto la sua raffinata metodologia critica. I suoi corrispondenti erano sparsi un po' ovunque, da Londra all'Italia, da Francoforte a Ginevra, dalla Francia a Bucarest (sede del principe di Valacchia), e non conoscevano barriere confessionali. Uno di questi era Giambattista Vico, assolutamente convinto che la fama del celebre professore e pubblicista di Amsterdam era «sparsa per tutta Europa» (*Epistolario*, IV, p. 144).

Non meno importanti erano le sue prese di posizioni su alcuni problemi del tempo. Famoso è il dibattito che ebbe con il biblista cattolico Richard Simon a proposito dei problemi posti dalla lettura scientifica del Vecchio Testamento. Nota è anche l'altissima stima che aveva di lui, se stiamo a uno studio di Vincenzo Ferrone (*Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli 1982, p. 397), un personaggio come Celestino Galiani, che tra l'altro gli si ispirò nell'insegnamento della storia della Chiesa alla Sapienza, disciplina allora del tutto nuova in Italia. A Napoli l'Accademia sponsorizzata dall'arcivescovo Spinelli, assicura Elvira Chiosi (*Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'illuminismo*, Napoli 1992, pp.35-44), ne temeva l'influsso sulla cultura cattolica anche dopo la sua scomparsa, come è dimostrato da uno dei suoi programmi annuali nei quali era prevista qualche tornata finalizzata a combatterne le idee, anche se il diretto interessato era sempre stato sostanzialmente, oltre che un finissimo intellettuale amante della verità («Veritatem solam quaero», scrisse nel 1720 in una lettera a William Wake), un uomo di pace, alieno dalla «libido rixandi» tipica dei neo-convertiti provenienti dalla Chiesa romana (*Epistolario*, IV, p.221).

Se le cose stanno così, non sorprende che si sia pensato ad un'edizione di tutto il suo ricco epistolario, sparso in vari archivi del continente e comprendente ben 838 lettere. L'impresa rientra nella collana ora menzionata, diretta attualmente tra gli altri da Tullio Gregory e sponsorizzata dalle Università di Roma (La Sapienza) e di Cassino e dall'Istituto Universitario Orientale di Napoli. L'*Epistolario* giunge, con questo quarto volume, al suo atteso completamento. Ciò vuol dire che la sua pubblicazione si è protratta per un decennio. Il primo volume risale infatti al 1987.

Le lettere ora pubblicate vanno dal 1719 al 1732. Di conseguenza non giungono fino all'anno della morte dell'autore (1736), perché Le Clerc, come ci fa sapere la prima e migliore biografia che ne scrisse subito l'amico e ammiratore Jean Barbeirac – ripubblicata opportunamente in appendice al volume che stiamo recensendo (pp.467-501) –, passò gli ultimi anni nel più completo declino fisico e intellettuale. Del resto, se l'ultima lettera pervenutagli è del 1732, è del 1727, a voler tener presente solo quelle che se ne conservano, l'ultima che scrisse egli stesso.

Anche le corrispondenze degli ultimi anni spaziano tra una pluralità di interessi e di corrispondenti eterogenei. Fra gli italiani, oltre al Vico, compaio-

no nel volume il fiorentino Antonio Maria Salvini, coautore del Vocabolario della Crusca, il veronese Francesco Bianchini, attivo a Roma, il principe di Avellino Francesco Marino Caracciolo, originario di Napoli, e il domenicano salernitano Tommaso Maria Alfani, attivo a S. Domenico Maggiore di Napoli. Manca invece sorprendentemente il nome di Celestino Galiani, assente anche nei tre volumi precedenti.

Il volume di cui ci stiamo occupando, oltre a contenere (come i tre che lo hanno preceduto) delle brevi biografie di tutti i corrispondenti del grande erudito svizzero, è dotato di «Addenda et corrigenda» e di quattro preziosissimi indici riguardanti l'intero epistolario: l'indice cronologico delle lettere, l'indice alfabetico dei mittenti e dei destinatari, l'indice degli archivi da cui le lettere sono state tratte, l'indice dei nomi di persona menzionati.

MICHELE MIELE

PIERROBERTO SCARAMELLA, *I santolilli. Culti dell'infanzia e santità infantile a Napoli alla fine del XVII secolo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997, 218 pp., s.i.p. (= Temi e testi, nuova serie, 39).

Il problema affrontato dall'Autore è molto più interessante di quanto non sembri a prima vista, come mostra anche il fatto che egli giustamente non si è fermato solo all'area napoletana della seconda metà del Seicento, come potrebbe far pensare il nudo titolo del libro, ma ha affondato le mani in tutta la relativa tematica, che ha interessato l'intera Europa occidentale fino ad oggi.

Il procedimento seguito da Scaramella nella sua indagine è abbastanza lineare. Il giovane studioso, che ha già al suo attivo due significative monografie, una sui culti del purgatorio (*Le Madonne del purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra Rinascimento e Controriforma*, Genova 1991) e una sulla repressione del fenomeno eretico a Capua nel Cinquecento («*Con la croce al core*». *Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro, 1551-1564*, Napoli 1995), parte dal caso di un bambino napoletano di cinque anni, Francesco Bartolomeo Belli, divenuto presto famoso per i prodigi che gli si attribuivano e la maturità che lo distinguevano nei comportamenti riguardanti la religione. L'intervento del S.Ufficio di Napoli e di quello di Roma nel 1675 comporta una serie di interrogatori e di esorcismi, che si concludono con l'affidamento del piccolo al pio operaio Pietro Gisolfo.

Qualche anno dopo quest'ultimo pubblica un libro su un altro bambino napoletano, Nicola De Fusco, morto a tre anni e mezzo dopo essersi imposto all'attenzione generale per un esercizio delle virtù ritenuto superiore alla sua età (*Prodigio di mature virtù di un bambino di tre anni e mesi*, Napoli 1682). Il libro però finisce all'Indice, come era accaduto pochi giorni prima a *La guida de' peccatori*, dello stesso autore. Ciò induce Scaramella a scavare nelle fonti usate dal missionario partenopeo, a fare quindi un cammino a ritroso, al termine del quale scopre che Gisolfo per i suoi censori aveva avuto il torto di andare troppo in là nel fare le proprie affermazioni, basate sostanzialmente su alcuni autori gesuiti che però si erano limitati a esaltare la santità infantile (Daniello Bartoli e Filippo di Berlaymont) o avevano fatto dell'infanzia di Gesù il punto di forza della propria spiritualità (Giovanni Blanlo).

Il discorso – dopo aver preso in considerazione anche il caso concernente il mondo laico dei bambini-prodigio e quello dei piccoli profeti ugonotti che dilagò in Francia tra il Sei e il Settecento – termina con un capitolo sull'Ottocento e il Novecento, secoli in cui certe tematiche della santità infantile tornano a galla, sia pure in un contesto alquanto diverso. Per il nostro secolo l'Autore fa tra l'altro i nomi di Maria Goretti, i tre pastorelli di Fatima e alcuni bambini più recenti, alcuni dei quali anche questa volta napoletani (Angela Jacobellis ecc.). A questi nomi, in un eventuale allargamento dell'indagine, potrà essere aggiunto — a mio parere — quello del non ancora quindicenne Aldo Blundo, morto nel 1934 e sepolto in S.Domenico Maggiore. Ne scrisse la biografia il suo confessore Carlo Ahleid.

Lungo quest'ampio tracciato Scaramella affronta e discute tutta una serie di problemi più vasti e nodali, quali il tipo di controllo esercitato volta per volta dall'autorità ecclesiastica, il ruolo avuto nelle vicende dalla devozione popolare e da un indirizzo spirituale sospetto come il quietismo, l'inserimento di diversi Ordini religiosi nella cosa, il risvolto apologetico di certi episodi, la loro ricaduta politica, la molteplice rappresentazione plastica di Cristo infante, ecc.

Non si può non plaudire allo sforzo dell'Autore che è riuscito a seguire un percorso non facile di natura storico-teologica, anche se alcune sue affermazioni o modi di esprimersi possono lasciare perplessi. In tutti i casi ritengo di dover esplicitare una sola osservazione di qualche peso, che però non intacca minimamente i risultati sostanziali raggiunti dal meritorio lavoro di Scaramella. Mi riferisco al dossier archivistico di partenza, ove l'Autore individua i domenicani che si impegnarono a far emergere la vera identità del piccolo Belli. Per Scaramella si tratta dei frati del convento di S. Pietro Martire, attualmente sede della Facoltà di Lettere. In realtà, come si può ricavare da una lettura attenta del testo trascritto e pubblicato in appendice al volume, si ha a che fare con quelli di S.Domenico Maggiore, il loro maggior convento della Capitale. Si parla tra l'altro della «cella di San Tommaso» (p.191), ancora visitabile in quella casa religiosa. La relativa comunità contava in quel momento fra le sue fila anche P.Tommaso Ruffo, membro del S. Ufficio napoletano e futuro arcivescovo di Bari (fu lui per caso il «padre magistro Russo» di cui parla ripetutamente il documento?).

MICHELE MIELE

ITALO SCIUTO, *La felicità e il male*, Franco Angeli, Milano 1995, 240 pp., L. 32.000.

Durante il periodo medioevale le categorie di *male* e di *bene* sono i punti cardine intorno ai quali gira l'immensa cosmovisione dell'uomo dell'epoca. L'intero *modus cogitandi* e *vivendi* dell'uomo del tempo è come assorbito e giustificato entro un'ottica teologica, la cui valenza fondamentale costituiva il rapporto uomo-Dio. E questo sulla base di un innesto etico che dava significato ad ogni altra manifestazione umana. La stessa *philosophia* era considerata *ancilla theologiae*. La natura e le realtà storico-sociali apparivano all'uomo medioevale come manifestazioni insignificanti o relative di un mondo che non aveva altro titolare e ricapitolatore se non Dio.

Tra i molti ed importanti autori che hanno espresso la dottrina relativa a questo aspetto, senza alcun dubbio Agostino rappresenta colui che occupò per molti secoli una posizione emergente di primo piano, sia a motivo della radicalità della sua esposizione, sia per la qualità delle sue risposte, miranti a cristianizzare, secondo alcuni critici più accorti, la dottrina platonica.

Il testo che presentiamo fa riferimento, appunto, all'apporto investigativo, innovativo e genuino del pensiero di Agostino sul concetto di felicità e di male, in modo particolare sulla sua concezione del male come «privazione del bene». Il Medioevo si impossessò di questa visione fino al punto da sminuire tutto ciò che è materiale e terreno, per far posto, in modo preponderante, a ciò che è spirituale e divino.

Lo studio di Italo Sciuto manifesta, per molti versi, specificità e peculiarità quasi naturali per una tematica, peraltro maturata da una più che decennale cura ed interesse culturale nei confronti del mondo medievale e le componenti essenziali che lo caratterizzano. Mi riferisco in concreto ai volumi, anticipatori delle suggestive conclusioni alle quali si perviene in questo studio, dal titolo *Dire l'indicibile. Comprensione e situazione in s. Agostino* (1984), e *Teorie della felicità* (1986).

PIERINO MONTINI

ALBERONI F., *Ti amo*, Rizzoli, Milano 1996, 351 pp., L. 30.000.

Non tanto inaspettata nel tempo, quanto nei contenuti, per lo più intravisti in modo sommario e non così puntuale, sia dal punto di vista della metologia generale che settoriale, risulta essere l'ultima opera dell'Alberoni, anch'essa dedicata alla problematica che circoscrive quanto di più fontale è alla radice dell'amore. In un momento epocale, in cui si rifugge oppure non si è in grado di definire alcune realtà, l'Alberoni circoscrive, descrive ciò che lo caratterizza e le modalità, le tonalità che competono all'amore. Perciò questo libro è all'orizzonte del reticolato itinerante della pur numerosa e ben più voluminosa consistenza di altre opere dello stesso Autore pubblicate a partire dal 1968. Chi non ha letto, meditato, parlato di *Stati nascenti* (1968), *L'amicizia* (1984), *L'eroticismo* (1986)? Chi non si è interrogato o avrebbe voluto chiedere delucidazioni oppure controbattere tesi e concetti contenuti in *Genesi* (1989), *Il volo nuziale* (1992)?

Molti, soprattutto se al di sopra dei quarant'anni, devono tanto all'Alberoni, ma non ad un Alberoni gestito dai mass-media o che si fa divulgatore delle proprie idee mediante i mezzi di comunicazione di massa. Al contrario: si deve molto a lui soprattutto a motivo del suo tentativo di portare l'attenzione sullo stesso centro dell'«Amore». Ci troviamo all'origine primigenia della parola che si dà al di là di ogni velame ed ostacolo, voluto oppure istintuale. Alla soglia, cioè, di ogni altra parola, di ogni altra parola fatta di gesti, richiami, oggetti, volti che si incrociano e dialogano in nome di un avvenimento che trascende ogni evento.

In *Ti Amo* si nasconde tutto il mondo, quel tutto frammentario, relativo e settoriale presente negli interrogativi ai quali eravamo stati allenati precedentemente dallo studioso e scrittore. *Ti Amo* suscita, infatti, l'idea di quanto si

era verificato prima di ora. In esso c'è un qualcosa di nuovo, di differente, non in contrapposizione o in antitesi al prima-di-ora, ma come innervato, promanante dal fino-ad-ora. Ci troviamo, cioè al crocevia nel quale convergono gli itinerari percorsi e sui quali l'Alberoni ritorna, come d'incanto, per smussare talune affermazioni o posizioni troppo sicure in un campo così dinamico ed evolventesi di momento in momento. Non è un aprire porte già spalancate, ma un indicare o aiutare o scoprire spiragli insoliti nei riguardi dell'amore.

Dicevamo che *Ti Amo* è il cuore del problema: un'affermazione di fronte alla quale cadono distanze sociali, psicologiche, culturali, religiose ed etiche, e ci si pone a tu per tu con la persona amata. Così facendo si entra nell'orbita dell'amore, della verità dell'amore.

Siamo in dubbio, a questo punto, anche se ci siamo interessati all'opera dell'Alberoni con la nostra prima recensione su *Innamoramento ed Amore* apparsa sulla *Rivista di Teologia Morale* fin dal 1979, se definire questo *Ti Amo* un punto di arrivo, che darà nuova linfa o momenti di riflessione al nostro, oppure un punto conclusivo, che non ammetterà altri approfondimenti se non a livello ripetitivo.

Forse, per alcuni la scoperta più interessante risulterà essere quella relativa all'acquisizione della coscienza di essere in sintonia con una trattazione che non è finalizzata all'amore per l'amore, ma con l'amore che si fa pedagogico, cioè interattivo e combattente con le stesse armi dell'amore.

Così, chi dice *Ti Amo* si pone sulla soglia di una fondazione che pare non esista più nei nostri tempi. Peraltro, dunque, un progetto che, oltre ad affrontare difficoltà proprie del tema trattato, si offre come ipotesi contestuale di rifiuto e di inattualità.

All'interrogativo «Che cosa dirà Alberoni ancora?» fa seguito l'altra domanda: «Come riceveranno i lettori un messaggio provocante come quello di *Ti Amo?*».

Altri faranno letture più profonde, o da altri punti di vista, di questo volume. A noi sembra che l'ultimo libro del nostro Autore presenti due aspetti interessanti: un atto di onestà da parte di un uomo di cultura e un momento di provocazione estremamente interessante per i nostri giorni.

PIERINO MONTINI

EUGENE KELLY, *Structure and diversity. Studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1997, 226 pp., \$ 65.

Si tratta di uno studio di rilievo sul pensiero fenomenologico di Max Scheler, come mostrano anche l'ampiezza e la completezza del libro. L'Autore ha tenuto conto anche dei manoscritti lasciati da Scheler alla sua morte. Egli è così forse il primo studioso ad aver preso in considerazione la totalità dei testi fenomenologici del filosofo tedesco. Si spiega quindi perché Kelly dedichi il suo libro a Manfred Frings, lo studioso che dopo molti anni di lavoro ha pubblicato le Opere Complete (*Gesammelte Werke*) dello Scheler.

Benché Kelly mostri una spiccata tendenza a non eliminare del tutto certi

aspetti controversi di Scheler (per es. a proposito della polemica con i linguisti), è per lo più prolifico nel fare osservazioni critiche. Del resto egli è colpito dall'originalità e a volte dalla profondità del pensiero scheleriano, anche se ammette che è difficile disincagliare talora il suo discorso e dare un quadro coerente al suo pensiero. Ciò nonostante, vede in Scheler un filosofo in forte crescita anche rispetto a Husserl, e questo fino alla sua ultima fase metafisica, quella in cui Scheler a volte sembra non riuscire a trovare il bandolo della matassa della propria filosofia.

Il libro prende l'avvio da un'osservazione di Henry Adams (uno scrittore americano a cavallo tra Ottocento e Novecento che poteva vantarsi di essere discendente di due presidenti degli Stati Uniti) per il quale il concetto di unità nel mondo è ormai sotto tiro grazie a una visione della realtà che mette in risalto un'incomprensibile molteplicità di cose. Il rifiuto di Kelly di accettare questo stato di cose è una buona ragione per far decollare l'Autore. Conclude il suo discorso in maniera perentoria affermando con Scheler l'unità della persona (foriera forse dell'unità del mondo) in barba a Freud, Heidegger e Rorty.

Il libro è soprattutto un'analisi del pensiero fenomenologico di Scheler, col *leitmotiv* dell'unità della persona, presente ma non dominante. Un esempio di quest'analisi è la critica che Scheler muove al concetto di causalità di Hume, in cui causa ed effetto risultano separate, mentre per Scheler l'atto percettivo di un processo potrebbe di per sé non aver durata perché il fenomeno dell'effetto è immaginabile in un unico atto cognitivo (p.31). Kelly mette in evidenza in molti casi la sfida a tutto campo cui Scheler sottopone i mostri sacri del pensiero antico e moderno. Anzi il confronto tra il pensiero di Scheler e quello di tanti grandi filosofi, da Platone ad Aristotele, da Spinoza a Hume, da Kant a tanti altri ancor più vicini a noi, è uno degli aspetti più pregevoli del volume. Scheler critica anche il suo maestro Husserl quando scrive che l'uomo deve andare al di fuori di sé e non entrare in se stesso per scoprire il mondo, in contrasto con quel che Husserl scriveva nelle *Ideen* (pp. 50-51).

Il problema della persona è legato al concetto della sua unità, spesso discusso nel libro. Data la sua importanza per la filosofia, l'Autore vi torna spesso in contesti diversi. Ecco come tra l'altro si esprime: «Noi sentiamo più l'unicità della nostra persona, per es. quando disperiamo della nostra salvezza o nel vedere ingiustizia, che quando perdiamo il nostro lavoro o la nostra fortuna» (p. 85).

Il discorso sulla persona porta direttamente all'etica. L'etica, secondo Scheler, deve essere fondata sui valori, non sui doveri. Di qui la domanda: perché debbo fare quel che debbo fare?

Questo però pone diversi interrogativi. Poniamo il caso che si debba salvare la vita di un bambino o un quadro di Rembrandt. Se la bellezza in certi casi, secondo certi canoni, vale più della vita (di un criminale, di un malato di mente, di un decrepito), perché preferire la salvezza della vita di un bambino? Scheler risponde che, se è vero che la bellezza può essere un valore superiore alla stessa vita, la qualità della persona del bambino è il più grande valore (pp. 101-102).

Continuando su questa linea Kelly afferma che l'atteggiamento di Max Scheler verso la persona umana è «nuovo, originale e radicale» (pp.112-113). A maggior ragione Scheler può scrivere, in contrasto con moltissimi filosofi moderni, che la persona è temporale, ma, avendo una «traccia di essenza»,

partecipa dell'eternità in quanto ne diventiamo consapevoli contemplando l'essenza delle cose (pp.131-132).

Il libro discute pure con grande competenza un tema assai vicino al concetto di persona: l'amore. Il discorso diventa prorompente quando Spinoza viene portato come esempio (al pari di tanti altri filosofi) di quanti non hanno capito l'amore. In parole più semplici, noi amiamo persone o cose (una persona, la patria, Dio) per i valori che posseggono, non per la gioia che essi ci possono procurare, come molti credono, incluso Spinoza (pp. 133-34). Ma il tema persona è posto di nuovo al centro quando Scheler afferma che anche la filosofia morale è basata sul concetto di persona: «Nella sequenza della fondazione la conoscenza dell'altro fonda la conoscenza di se stesso» (p. 143).

Al termine del libro l'Autore prova a riallacciare il discorso fra identità della persona ed essenziale unità del mondo: «Il fatto dell'identità di se stessi ci porta a una filosofia basata su tracce di essenza: raccomando su questa base che noi non rinunciamo al concetto di essenza in filosofia. Può darsi che dall'unità della persona possiamo procedere all'essenziale unità del mondo» (p. 226).

Concludiamo dicendo che il libro è scritto bene e fornisce una ricchezza di testi letterari raramente ripresi in studi di filosofia. L'Autore comunque avrebbe fatto meglio forse a tradurre maggiormente nella sua lingua i testi tedeschi. Si è lasciato poi condizionare forse, nel definire le cose, dal principio *omnis negatio est determinatio*. Ma si tratta di piccolezze rispetto al valore e alla bellezza del libro nel suo insieme. Diciamo di più: il libro meriterebbe di essere conosciuto anche fuori del mondo di lingua inglese, soprattutto da chi voglia studiare la fenomenologia scheleriana, particolarmente nel mondo accademico.

AUGUST VIGLIONE

STANZANI G. (a cura di), *I problemi cimiteriali nell'Europa postindustriale*. Atti del Convegno 24-25 maggio 1997, Centro Congressi De Laugier, Portoferraio (Isola d'Elba), Bologna 1997, 288 pp., L.30.000.

Il volume approfondisce i problemi relativi alle questioni cimiteriali e alla cremazione tipici dell'Europa postindustriale e consta di una parte introduttiva e di una serie di relazioni, oltre che di un'appendice legislativa e degli indici. L'incontro di studio ripreso nel libro si era concentrato su tre temi fondamentali: i problemi cimiteriali e le loro implicazioni urbanistiche ed amministrative, la cremazione e la dispersione delle ceneri, le correlative questioni etiche sollecitate dai cambiamenti epocali in atto.

A tali argomenti sono dedicate ben sedici relazioni: 1) Lalla Golfarelli, *I problemi cimiteriali in un Comune di grandi dimensioni anche nella prospettiva dell'area metropolitana*; 2) Franca Farinatti, *Servizi cimiteriali e regolamento del Comune di Bologna*; 3) Alberto Corlaita, *Problemi urbani nelle ultime dimore*; 4) Carlo Bollini, *La legislazione italiana sulla cremazione e sulla dispersione: riflessioni critiche*; 5) Andrea Sassi, *L'evoluzione dell'associazionismo cremazionista in Italia*; 6) Roger N. Arber, *Cremazione e dispersione in Gran Bretagna*; 7) Fok A. de Wit, *Sepoltura, cremazione e dispersione in Olanda*; 8) M. Jean

Jacques Noth, *Storia della cremazione in Francia*, 9) Sergio Bedini, *L'assicurazione delle esequie come strumento di mutualità*, 10) Walter Bielli, *Proposte di modifiche della legislazione italiana*, 11) Corrado De Marzi, *L'obiettivo della corretta gestione dei problemi cimiteriali*, 12) Luciana Capaccioli, *Firenze e problemi cimiteriali*, 13) Marco Poli, *Appunti per una storia della «città dei morti»*, 14) Zbigniew Suchecki, *La cremazione dei corpi nelle disposizioni del «Codex Iuris Canonici» del 1917 e del 1983*, 15) Giordano Frosini, *L'impossibile oblio della morte*, 16) Marinus Schouten, *Ma chi è in Italia il nemico della cremazione?*. Segue la *Relazione conclusiva* di Guido Stanzani.

Non è possibile esaminare qui le singole relazioni. Non possiamo però non soffermarci sulla dotta e lunga disamina di Z. Suchecki a proposito della legislazione canonica del 1917 e del 1983 (pp.131-211). L'A., docente nell'Università Lateranense e nella Facoltà di S. Bonaventura «Seraphicum», aveva già dedicato a tale argomento un suo pregevole volume dal titolo *La cremazione nel diritto canonico e civile* (Roma 1995), già da noi recensito su questa stessa Rivista («Sapienza», 50, 1997, pp.497-498). Nella relazione ora pubblicata, oltre a dare un quadro riassuntivo del problema nel suo insieme e a raccogliere la legislazione precedente, approfondisce i suoi studi sulla cremazione e raccoglie sia la normativa riguardante il campo civile, presentata in forma comparata, sia quella riguardante il campo ecclesiastico contenuta nel CIC del 1983. Contribuisce così ad una esatta comprensione della legislazione attuale sull'incinerazione.

Il lavoro di Suchecki si compone di una *Introduzione* (pp.131-134) e di quattro paragrafi: I. *La cremazione nell'antichità* (pp.134-154); II. *La cremazione nella legislazione storica della Chiesa* (pp.155-176); III. *La legislazione attuale della Chiesa sulla cremazione* (pp.177-200); IV. *Motivi comuni pro e contro la cremazione* (pp.200-210). Segue la *Conclusione* (pp.210-211) che riassume molto bene il pensiero della Chiesa, sul quale così ci si esprime: «Con una grande sensibilità il CIC del 1983 tutela la consuetudine di seppellire i corpi dei fedeli defunti, senza vietare la cremazione, a meno che questa non sia stata scelta per ragioni contrarie alla dottrina cristiana (c.1176, § 3) ».

Il pregio più cospicuo del libro è la ricerca e la scelta del vasto materiale preso in esame, costituito non soltanto dai testi legislativi, ma anche dalle disposizioni minute di polizia mortuaria, dalle decisioni ministeriali e soprattutto dai decreti circa la sepoltura ecclesiastica e da quelli delle diverse istituzioni riguardanti la cremazione prima e dopo l'entrata in vigore del CIC del 1983, tutti ottimamente esaminati in particolare nella relazione di Z. Suchecki, di cui ci siamo permessi di sottolineare la ricchezza.

Concludendo possiamo affermare che la dovizia di particolari e l'acutezza dimostrate nello studio e nella cura del volume manifestano un notevole equilibrio e una non comune onestà scientifica, ciò che ne fa raccomandare la lettura, data l'attualità del problema.

REGINALDO M. PIZZORNI O.P.

MARIUSZ KOLACINKI, *Dio fonte del diritto naturale. Linee di dibattito tra teologia naturale e filosofia del diritto*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, 293 pp., L.30.000.

Siamo ben lieti di recensire questo lavoro, presentato a suo tempo dall'A. come tesi di dottorato in teologia.

Kolacinski, come si evince dall'*Introduzione*, parte dall'idea che, se vi è una cosa necessaria per gli uomini di oggi, è proprio quella di ritornare al riconoscimento di quei valori umani e di quei principi del diritto naturale che sono stati così spesso travisati o negletti dalla politica moderna. In altre parole, tutti i problemi sociali non sono mai solo problemi di pura economia, di pura giuridicità, di pura politica, ma comprendono sempre anche problemi morali, perché toccano la realizzazione di un ordine sociale umano che, appunto perché umano, deve essere fondato su basi etiche e sul rispetto dei diritti naturali o fondamentali dell'uomo, in modo da non comprometterne mai la dignità e da elevarne semmai l'applicazione a momento di affermazione e di sviluppo integrale della propria persona. Per fortuna dobbiamo riconoscere oggi un rinnovato interesse per la questione morale. Del resto il tema trattato dall'A. ha avuto origine soprattutto dalla constatazione che esiste un dialogo interdisciplinare tra teologia morale, filosofia del diritto e scienze giuridiche. Di qui la presa in esame della relazione tra ordine morale e giuridico individuale; di qui pure le questioni che si pongono per la teologia morale in quanto disciplina che tratta i problemi della fondazione della norma morale. La problematica verte sul significato del termine «natura normativa», che si esplica in termini e in veste di progetto antropologico.

Il volume riprende perciò il discorso sulla molto discussa rinascita del pensiero giusnaturalistico in Germania e nei paesi di lingua tedesca, mostrandone pregi e difetti. L'analisi di questa svolta giusnaturalistica pone il seguente interrogativo: in che modo si può parlare di trascendenza di Dio nei confronti della decisione morale dell'uomo?

La prima parte, dal titolo *I tentativi di fondazione del diritto naturale*, comprende quattro capitoli: I. *Il concetto di legge naturale in San Tommaso*; II. *Il sistema manualistico della teologia morale*; III. *Il concetto di diritto nella discussione postbellica*; IV. *Il concetto di diritto naturale nell'ambito della teologia protestante*. La seconda parte ha per titolo *Il diritto naturale norma dinamica del diritto. Un'indagine nel pensiero di Josef Funk, Albert Auer, Josef Fuchs*, e comprende tre capitoli: V. *Diritto - concetto e sua struttura ontologica nel pensiero di Josef Funk*; VI. *L'ordinamento della natura umana all'essere come elemento materiale del diritto nel pensiero di Albert Auer*; VII. *L'aspetto teologico del diritto naturale nel pensiero di Josef Fuchs*. La terza parte si occupa di *Diritto naturale e progetto di Dio con gli uomini* e comprende solo due capitoli: VIII. *L'insufficienza della metafisica nel teorema di Josef Funk, Albert Auer e Josef Fuchs*; IX. *Dio, diritto e uomo: questione aperta*. Seguono la *Conclusione*, l'ampia *Bibliografia*, un utilissimo *Indice degli Autori* e l'*Indice generale*.

In conclusione, come afferma l'A., è Dio che dà la sua legge suscitando in noi l'attività che costituisce la sfera morale. La «ragion pratica», che procede da Dio, non può essere quindi puramente e semplicemente autonoma, perché la legge è promulgata in noi e si attua secondo le sue norme, che sono quelle della legge del supremo legislatore. Di conseguenza, se vogliamo liberarci da quell'ateismo contemporaneo che con la «morte di Dio» porta anche alla «morte dell'uomo», dobbiamo riaffermare la grande dignità della persona umana, la sua sacralità (*res sacra homo*), in quanto immagine di Dio presente in noi con

quella legge naturale che costituisce la nostra natura, natura che in senso pregnante è concetto che non esclude ma implica la cultura e la storia.

Quando allora si parla della fondazione del diritto naturale e delle nostre norme di comportamento, non è sufficiente un riferimento formale a Dio sommo legislatore, ma occorre far riferimento ad una precomprensione vissuta nell'interiorità della propria coscienza. L'analisi di se stesso come soggetto morale comporta sempre la dimensione di questa processualità. Quando dunque nella ricerca del fondamento ultimo del diritto naturale si effettua una svolta verso il soggetto, questo non vuol dire per nulla soggettivismo o relativismo o storicismo, ma sta a indicare una visione di soggettività che attraversa un permanente processo di crescente scoperta di Dio. La storia del singolo davanti a Dio possiede un luogo privilegiato nel sacrario della propria coscienza.

REGINALDO M. PIZZORNI O.P.

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

(e pubblicazioni pervenute alla Redazione)

a cura di M. MIELE

AA.VV., *Gesù Cristo verità di Dio e ricerca dell'uomo*, Roma, Herder / Edizioni Miscellanea Francescana, 1997, 477 pp., cm. 24,1 x 17, L.40.000 (= Collana di 'Cristologia', 4).

Gli undici autori del volume, tutti legati alla Facoltà teologica S.Bonaventura di Roma, intendono soprattutto soddisfare il desiderio di quanti vogliono approfondire la storia della cristologia. Tre le parti in cui il libro è stato articolato: 1) Cristologia platonico-agostiniana (O.Todisco, Il platonismo ostacolo o sostegno del cristianesimo?; L. De Carolis, Agostino e il platonismo spezzato; L.Grazioso, Dal Logos greco al Logos della croce); 2) Cristologia francescana (P.Chiochetta, Cristo e Francesco d'Assisi nel 'Bilan de l'histoire' di R.Gruosset; M.Suley, La croce nella vita cristiana negli Opuscoli e Sermoni di S.Bonaventura; L.Iammarrone, Incarnazione del Verbo nel B.Giovanni Duns Scoto); 3) Cristologia moderna (G.Iammarrone, Gesù Cristo riconciliatore e redentore in M.Lutero; A.Pompei, Gesù terrestre, i criteri di fedeltà ecclesiale al Vangelo e il dibattito ecumenico; M.Maione, Rivelazione e linguaggio in J.G.Hamann; M.G.Lancellotti, Oxalà e Gesù Cristo; J.Imbach, Accostamenti letterari a Gesù; A.Amato, Gesù nel dialogo con le religioni e la cultura laica).

ANDRISANI G., *Epulone e Lazzaro. La crisi dei cattolici casertani*, Cooperativa Sociale «F.Ozanam», Caserta 1997, 398 pp., cm.25,2 x 17,9, L.40.000 (= Saggi storici casertani, 7).

Nell'ampio volume miscelaneo si afferma tra l'altro che il tramonto del comunismo a Caserta ha favorito il sopravvento del capitalismo e la cultura di mercato. Di conseguenza i parametri politici si sono livellati a quelli economici mentre i valori assoluti si sono ridotti a dimensioni antropologiche e sociologiche. L'A. difende però il primato della politica e sostiene che la vita pubblica in Italia non può non fondarsi che sul cattolicesimo democratico. Angrisani si ispira all'ottimismo cristiano ed è giustamente fiero della sua matrice casertana. [S. Migliore]

Annali di storia delle Università italiane I (1997), CLUEB, Bologna 1997, 284 pp., cm.30 x 21, carta pat. pes.; ill. in b/n e c., L.60.000.

Un prezioso contributo a quella storia delle Università, che è parte essenziale della nostra storia tout court. La serietà degli apporti è assicurata dal comitato di direzione e dalla redazione, oltre che dalla direttiva generale: «Gli Annali si propongono come punto d'incontro, di discussione e di informazione per quanti, pur nella diversità degli approcci storiografici e nella molteplicità dei settori disciplinari di appartenenza, si occupano di temi relativi alla storia delle Università italiane». Gli interessi sono molteplici. Si va dal

reclutamento accademico ai bidelli, dalle «dottrici» e lettrici dell'Università di Bologna alle discipline insegnate nell'Italia postunitaria, dagli archivi, biblioteche, musei universitari alle architetture degli atenei. Assoluto il decoro della presentazione grafica e tipografica. Completano il quaderno le rassegne, le recensioni, le schede (particolarmente ricche) e il notiziario. Non si può non pensare all'analisi del presente alla luce del passato per progettare il futuro, ma questa è un'altra «storia».

[S. Spera]

ARMOGATHE J.R. - BELGIOIOSO G. (edd.), *Descartes, Principia Philosophiae (1644-1994)*. Atti del convegno per il 350° anniv. della pubbl. dell'opera, Parigi 5-6 maggio 1994, Lecce 10-12 nov. 1994, Vivarium, Napoli 1996, XXX-724 pp., cm.21 x 15, L.85.000 (= Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Biblioteca europea, 10).

La collana napoletana, che ha già al suo attivo diversi volumi di grande respiro, rende omaggio a un'opera capitale del filosofo francese che è all'origine del pensiero moderno, non solo in Francia. Le lingue dei testi pubblicati vanno dal francese all'italiano e all'inglese. I vari autori hanno inteso approfondire un libro col quale Cartesio volle offrire una introduzione ragionata, una «manuductio», al filosofare in base al suo notissimo *Discours de la Méthode*. Anche in quest'opera il filosofo francese riuscì (senza darne l'aria) a fare affermazioni innovatrici che scatenarono discussioni a non finire nella repubblica delle lettere.

[S. Spera]

CAMPANELLA (T.), *La città del sole*. F. PATRIZI, *La città felice*, Marietti, Genova 1996, introd. di S. Plastina, XXV-112 pp., cm. 17 x 12, L.12.000 (= I rombi).

Due autori dominati dal desiderio di *renovatio*, di fronte alla crisi e alla decadenza, descrivono con accenti diversi ma convergenti una città ideale che favorisca la realizzazione di una nuova umanità, un ordinamento civile e politico ottimale, una cultura dell'uomo favorita da istituzioni concepite razionalmente, quindi funzionali e funzionanti. I risultati sono presentati nei termini di un egualitarismo fondato sulla giustizia e la pace, l'equa distribuzione dei diritti e dei doveri, la repressione del vizio e la promozione della virtù. Il meno noto libretto del Patrizi (che scrisse anche sulla *Historia* e la *Retorica*), approntato nel 1551, fu pubblicato due anni dopo in quella Venezia che rappresentava ai suoi occhi la realizzazione della *Repubblica* platonica ma con accenti che richiamavano anche concetti aristotelici (armonia anima-corpo, salvaguardia della proprietà privata, fiducia nei vincoli familiari). La nota opera del domenicano calabrese nasce dalla confluenza tra idee rivoluzionarie e utopie millenaristiche (1602) che non gli fanno disdegnare una totale comunanza di persone e cose. L'ideale egualitario, che gli strappa violente frecciate contro la dominazione spagnola e il principio dinastico su cui era fondata la società del tempo, è armonizzato funzionalmente (razionalisticamente) in una struttura gerarchica con a capo un Metafisico coadiuvato da magistrati che hanno il nome Potenza, Sapienza e Amore. Campanella ha presente certamente Platone e l'Utopia di Tommaso Moro, ma vuole anche armonizzare la religione naturale con il cristianesimo e i suoi sacramenti.

[S. Spera]

CESTARO A. (a cura di), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo nel V centenario della nascita*. Atti del convegno di Salerno, 14-16 ott. 1994, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997, 628 pp., cm. 25,3 x 17,8, ISBN 88.900138.9.3, L.95.000 (Thesaurus Ecclesiae Italiae recentioris aevi, XII, 8).

I contributi pubblicati nel volume consentono di ripensare alcune tematiche conosciute dagli studiosi in base ai noti lavori su Seripando di Jedin e Balducci, cui si sono aggiunti negli ultimi anni quelli di Marranzini, e nello stesso tempo di allargare gli orizzonti sulla sua figura e la Chiesa del suo tempo. Ne diamo l'elenco: G.De Rosa, Rileggendo le prediche salernitane di G.Seripando; A.Prosperi, Evangelismo in Seripando?; V.Grossi, G.Seripando e la scuola agostiniana del '500; S.Palese, La Chiesa del Mezzogiorno nel Cinquecento pretridentino; C.De Frede, La diffusione delle idee riformate nel Mezzogiorno d'Italia; M.Spedicato, Il giuspatronato nelle chiese meridionali del Cinquecento; F.Renda, L'Inquisizione in Sicilia nel Cinquecento; M.Cassese, G.Seripando, il concilio di Trento e la riforma della Chiesa; A.Marranzini, Il problema della giustificazione nell'evoluzione del pensiero di Seripando; R.M.Abbonanza, La predicazione secondo Seripando e la sua attività omiletica a Salerno; M.Miele, Presenza protestante a Salerno durante l'episcopato di Seripando?; M.Mariotti-F.Accetta, Per uno studio sulla riforma agostiniana in Calabria (secc.XV-XVIII); A.Cestaro, L'archidiocesi di Salerno prima e dopo Seripando; V.Robles, C.Musso e G.Seripando...; M.Morano, G.M.Saraceno e G.Seripando...; A.Lerra, La Chiesa ricettizia in Basilicata al tempo di Seripando; F.Volpe, la diocesi di Capaccio nel Cinquecento; G.M.Viscardi, La mentalità religiosa nelle diocesi campano-lucane tra XV e XVI secolo; M.A.Rinaldi, Gli Ordini religiosi nell'area salernitano-lucana al tempo di Seripando; M.A.De Cristofaro, Vita religiosa nel Mezzogiorno pretridentino: vescovi e capitolo cattedrale a Montepeloso...; G.De Rosa, Conclusioni.

CESTARO A., *Studi e ricerche di storia sociale e religiosa (dal XVI al XX secolo)*, Venosa, Edizioni Osanna, 1996, VIII-330 pp., cm. 21,7 x 15,8, ISBN 88.8167.174.3, L.35.000 (= Collana di studi e fonti per la storia del Mezzogiorno, 4).

L'A.raccoglie nel volume scritti pubblicati in anni e occasioni diverse che però risultano accomunati da problemi che punteggiano un unico percorso culturale. Il filo conduttore è dato dal titolo e dall'area meridionale in genere e in specie (Salerno, la Basilicata ecc.). Le tematiche ricorrenti: la ricerca, l'applicazione del concilio di Trento, le confraternite, i vescovi, i redentoristi, D.Lentini, la parrocchia, B.Longo, N.Monterisi, le campagne, gli archivi ecclesiastici...

COLOMBO G., *Del soprannaturale*, Milano, Edizioni Glossa, 1996, XI-370 pp., cm. 24 x 16,2, ISBN 88-7105-061-4, L.55.000 (= "Quaestio", 5).

Nel riprendere il discorso attualizzato da un celebre libro di De Lubac l'A. ha inteso mostrare la necessità e insieme il limite di un termine chiave della teologia cattolica del Novecento. I due terzi del libro sono costituiti da saggi già pubblicati in precedenza. Sono inediti i tre capitoli sulla teologia di Giansenio.

COLOMBO SACCO U., *Giovanni Paolo II e la nuova proiezione internazionale della Santa Sede 1978-1996*, Giuffrè, Milano 1997, XIV-234 pp., L.28.000 (= Testi per corsi ed esercitazioni di diritto internazionale, 4).

Si tratta di «una guida introduttiva» che si avvale anche della ricca esperienza diplomatica dell'A., per il quale la Chiesa non può rimanere estranea ai problemi dell'umanità, anche se per es. quando si tratta di questioni umanitarie si deve spingere fino al punto da invocare l'uso della forza. Non per niente Giovanni Paolo II il 20 ottobre 1978, pochi giorni quindi dopo la sua elezione, faceva al corpo diplomatico presso il Vaticano un cenno velato sulla cosa appellandosi alla sua esperienza polacca. Papa Wojtyła, negli anni seguenti, ricollegandosi all'espressione di Paolo VI che aveva definito la Chiesa «esperta di umanità», intensificò i suoi sforzi per la promozione dei diritti dei popoli e circoscrivere così le pretese tendenzialmente totalitarie dei rispettivi governi. Il libro è provvisto di una «Documentazione» scelta. [S. Spera]

CRISOSTOMO (GIOVANNI), *Lettere a Olimpiade*, introd., trad. e note di M. Forlin Patrucco, Ed.Paoline, Milano 1996, 280 pp., cm.20 x 13, ril. con sovrac., L.38.000 (= Letture cristiane del primo millennio, 23).

Cacciato ignominiosamente e ingiustamente in esilio, Giovanni Crisostomo, l'asctico predicatore coinvolto nella caotica situazione ecclesiastico-politica della sua sede Costantinopoli, scrive mentre è sulla via del suo lungo e doloroso esilio. Sta pagando (e solo la morte lo libererà da queste afflizioni che lo angustiano nel corpo e nello spirito) il suo indomito coraggio nel denunciare i monaci corrotti e un clero secolare compromesso fino alle più alte gerarchie con il potere politico impersonato dall'imperatrice Eudossia la nuova Jezabele. La sua condanna per origenismo da parte del sinodo «della Quercia» è in realtà motivata solo da invidie e dal desiderio di liberarsi da un avversario tenace e non accomodante. Più che la simmetria di un discorso costruito su moduli retorici, è la sincerità dell'animo, la coerenza e la fiducia in Dio ad affiorare nelle *Lettere*, che riprendono espressioni bibliche, quelle paoline soprattutto, un autore carissimo all'A. Ma l'illustre e umanissimo esule sente pure il bisogno di confidare a Olimpiade, nobildonna dedita all'asceti, tutta la sua desolazione per chiederle il conforto del ricordo e dell'amicizia, prima ancora che il pur indispensabile aiuto materiale. Le *Lettere a Olimpiade* rispecchiano, all'interno di un vasto e ricco epistolario, cultura, zelo, non meno che vicende drammatiche, fatte per superare il tempo e lo spazio e parlarci con lo stesso calore. [S. Spera]

DONATI P.P., *Uomo e donna in famiglia. Quinto rapporto CISF sulla famiglia in Italia*, Edizioni S.Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1997, 446 pp., cm.13 x 21, L.48.000 (= La famiglia nel mondo contemporaneo).

Tutti i rapporti CISF, e il quinto in particolare, fanno capire che la famiglia ha costituito sempre, come sostenne a suo tempo Paolo VI, «il baluardo autentico della

civiltà». Oggi poi, con la caduta verticale dei valori, la famiglia è l'unica istituzione che resiste. Essa è «principium urbis et quasi seminarium rei publicae» (Cicerone), «l'arco fondamentale su cui poggia tutta la creazione» (Pio XII). Non va concepita quindi come un semplice accordo di convivenza, in equilibrio sempre precario, o un rapporto contrattuale viziato in radice dall'instabilità. Di qui l'invito a ricercare quei fenomeni che rivelano un nuovo modo di «far famiglia», che comunque rispetti le diversità e intenda realizzare la piena reciprocità. Devono quindi persistere le differenze tra i sessi, che sono al tempo stesso vincoli e risorse. Il libro contiene analisi sociologiche, demografiche, psicologiche e culturali. I rapporti CISF, con le loro tabelle e il contributo di esperti del settore, costituiscono fonti di prim'ordine per la corretta conoscenza della problematica familiare. [S. Migliore]

FILORAMO G. e MENOZZI D. (a c.), *Storia del Cristianesimo. Il Medioevo* [di] M.Gallina, G.G.Merlo, G.Tabacco, Roma - Bari, Editori Laterza, 1997, VIII-329 pp., cm. 21 x 14, ISBN 88-420-5231-0, L.35.000 (= Storia e società).

I curatori dell'impresa si propongono di presentare le varie confessioni cristiane senza storici peccati. Il volume sul Medioevo risponde a questa esigenza mettendo in evidenza in particolare gli strettissimi legami che in quell'epoca si instaurarono tra il cristianesimo e la società. La sintesi di Tabacco sul primo Medioevo concentra l'esposizione sui processi di cristianizzazione, gli sviluppi del culto e delle credenze, l'inquadramento culturale e istituzionale. Più ampio il quadro di Gallina sul Medioevo orientale, scandito ugualmente in tre tappe: l'epoca di Giustiniano, la mutevole vitalità dell'ortodossia, gli anni posteriori a Fozio. Merlo, infine, fa perno su tre trattazioni bifronti: consolidamenti istituzionali e sperimentazioni religiose, la potenza sacerdotale e i suoi limiti, tra universalismo e nazionalità.

FINNIS J.M., *Legge naturale e diritti naturali*, a c. di F.Viola, Torino, G.Giappichelli Editore, 1996, XXXI-472 pp., cm. 22,9 x 15, ISBN 88-348-4212-X, L.62.000 (= Recta ratio, seconda serie, 14).

Per capire con chi si ha a che fare è opportuno riprendere quanto l'A. — un australiano che insegna filosofia del diritto all'Università di Oxford ed è stato uno dei due membri laici della prima commissione teologica internazionale — ha scritto nella Prefazione (1979): «Piuttosto di frequente farò riferimento a Tommaso d'Aquino, poiché ad ogni modo egli occupa un posto strategico unico nella storia della riflessione sulla legge naturale. Parimenti, mi riferirò occasionalmente alle solenni dichiarazioni sulla legge naturale della Chiesa Cattolica Romana, poiché tale istituzione è forse l'unica nel mondo moderno ad affermare di essere un'interprete autoritativa della legge naturale» (p.XXVIII).

FOCHI F., *E con il tuo spirito. Chiesa e lingua italiana a più di trent'anni dalla riforma liturgica*, con un intervento di S.Dianich, Neri Pozza, Vicenza 1997, 102 pp., cm.21 x 14, L.20.000.

Il titolo dato al libro (infelice traduzione letterale di un'espressione latina, che a sua volta ripete un semitismo) indica tutta la difficoltà della liturgia a esprimersi con la

nostra lingua. L'A., linguista di razza, come mostrano gli altri suoi libri, ha anche una formazione teologica. Si può essere per lo più d'accordo sui suoi rilievi, anche se talora egli può apparire un po' soffocante. Più che giustificato il suo appunto a quel linguaggio complicato e oscuro che è l'*ecclesialese* e alle mode linguistiche (da *icona* a *culturale*, *assemblea*, *pneumatico* ecc.). Sommessamente c'è da rilevare che non piace la sostituzione di Giovanni Paolo con Giampaolo, l'interscambialità tra catechesi e catechismo e quella tra ecclesiale e ecclesiastico (ma ha ragione Fochi nella denuncia di «ecclesiale»: tutto oggi lo è). Ma sono dettagli rispetto ai tanti suggerimenti (anche per i tempi dei verbi che saltellano, a volte, come agnellini), che Dianich raccoglie ed esalta con finezza e profondità. [S. Spera]

FOTI C., *Ai margini della città murata. Gli insediamenti monastici di San Domenico e Santa Maria la Nova a Matera*, pres. di V. Franchetti Pardo, Matera, Amm. prov. Assessorato alla Cultura, Venosa, Osanna, 1996, 355 pp., cm. 24 x 17, tv. e figg., con app. doc. e ampia bibl., L.30.000 (= Quaderni della Biblioteca Prov. di Matera, n.s. 20).

L'intento è quello di inserire la storia locale in una ricerca di ampio respiro, scopo che è stato ottimamente raggiunto, il che appare dall'accuratezza della ricerca, la documentazione addotta, le note, l'appendice e la bibliografia. I due monumenti studiati fanno pensare alle esigenze di una «forma urbis» più rispondente alle nuove esigenze, che contavano su un accresciuto volume di relazioni con l'esterno (il mondo delle crociate e dell'impero di Federico II) e avevano a che fare con un Ordine mendicante (S. Domenico) e delle monache agostiniane provenienti da S. Giovanni d'Acri (S. Maria la Nova). La formazione di nuovi borghi, d'altra parte, andava di pari passo con l'emergere della borghesia e i conflitti d'interesse tra clero regolare e secolare. [S. Spera]

FRIGGIERI J. - BUSUTTI S. (a c.), *Interfaces. Essays in philosophy and bordering areas in honour of Peter Serracino Inglott*, Malta, University, 1997, 311 pp., cm. 21 x 14,7, ISBN 99909-2-017-6, s.i.p.

Il volume è articolato in quattro parti: 1) Logica e filosofia del linguaggio, 2) Filosofia della religione, 3) Etica e filosofia sociale, 4) Estetica. Segnaliamo qualche titolo: Comunicazione, interpretazione e sistema, di D.E. Cooper (pp.3-18); Infallibilità, autorità e fede, di J. Haldane (pp.91-115); I diritti delle future generazioni, di E. Agius (pp.165-187).

GARFAGNINI G.C. (a cura di), *Savonarola e la politica*. [Atti del secondo seminario di studi, Firenze, 19-20 ott. 1996], Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 1997, XVIII-270 pp., cm. 22 x 16, ISBN 88.87027.01.3, s.i.p. (= Savonarola e la Toscana, Atti e documenti, 2).

Gli Atti del seminario, aperti da N. Rubinstein, sono articolati in quattro sezioni:

1) *Il pensiero politico*, studiato da G.C.Garfagnini, P.Prodi e C. Leonardi, 2) *L'assetto istituzionale: influenze e mutamenti*, messo in luce da G.Cadoni, V.Arrighi, F.Klein e F.Martelli, 3) *La (ri)organizzazione della società*, affrontata dagli studi di L.Polizzotto, A.Benvenuti, S.Adorni-Braccesi e R.Manno Tolu, 4) *Presentazione del codice autografo di Savonarola dei «Sermones in primam divi Ioannis epistolam»*, studiato da A.I.Fontana, P.Scapechi e A.F.Verde.

GIUSTINIANO G., *Transessualità, matrimonio e diritto canonico*, Napoli, Laurenziana, 1998, 163 pp., cm. 24 x 17, s.i.p.

Il problema della transessualità oggi è visto con occhi più tolleranti dall'opinione pubblica e la stessa legislazione civile e canonica gli ha dedicato un'attenzione inconcepibile in passato. Il libro ha il merito di affrontare con la debita attenzione questo nuovo modo di vedere la questione, che l'A., giudice del Tribunale Ecclesiastico Regionale della Campania, ha approfondito con l'aiuto di un'ampia letteratura, come si evince dalla bibliografia addotta. Ovviamente egli non poteva non tener conto anche delle terapie medico-chirurgiche e dei risvolti psicologici che la transessualità comporta.

IAMMARRONE G., *Gesù Cristo e la Chiesa in San Tommaso d'Aquino*, Roma, Herder / Edizioni Miscellanea Francescana, 1997, 211 pp., cm. 23,9 x 17, L.30.000 (= Collana di 'Cristologia', 5).

Si potrebbe credere, scrive l'A., che S.Tommaso si sia limitato in sostanza a mettere in piedi una 'cristologia dell'incarnazione'. Ma ciò non è vero, egli ribatte. L'Aquinate ha portato la sua riflessione anche sulla realtà storica di Gesù. Quanto alla sua ecclesiologia, va detto che l'Angelico insiste più sulla dimensione 'misterica' della Chiesa che su quella istituzionale.

MARINO E., O.P., *Estetica, fede e critica d'arte. L'Arte poetica di Savonarola, l'Estetica di Ficino e la Primavera di Botticelli*, Pistoia, Provincia Romana dei Frati Predicatori (Centro Riviste), 1997, 280 pp., cm. 24 x 16,7, L.30.000.

L'A., già noto ai lettori della Rivista per i contributi pubblicati sullo stesso tema in «Sapienza» negli anni scorsi, riprende in quest'ampio saggio comparativo il discorso a lui caro della lettura teologica delle raffigurazioni artistiche o iconoteologia. Il volume è articolato in sei capitoli: 1) Intuizione ed espressione, 2) Estetica e fede secondo il concilio di Nicea del 787, 3) L'estetica della fede e l'estetica dell'arte, 4) Savonarola promotore della 'catarsia' dell'arte-poetica e dell'arte-visiva in Firenze, 5), L'estetica di Marsilio Ficino e l'allegoria della Primavera di Sandro Botticelli, 6) Omologia dell'espressione-verbale della Sacra Scrittura con l'espressione-figurativa dell'arte.

MATTIOLI V., *Gli Ebrei e la Chiesa (1933-1945)*, Mursia, Milano 1997, 175 pp., cm. 21 x 14, L.24.000 (= Testimonianze fra cronaca e storia. Fascismo, nazismo e antifascismo).

Il volume, puntualmente documentato, procede per tesi: lo sterminio degli ebrei fu dettato da motivi non religiosi ma politico-economici; non l'ideologia cristiana ma il suo abbandono e disprezzo determinò il comportamento dei nazisti e dei fascisti, la cui ideologia si contrapponeva frontalmente al cristianesimo; Pio XII ha fatto tutto quello che gli è sembrato di poter fare nell'interesse delle vittime; lo sterminio non è rivolto solo contro gli ebrei (anche se questi sono stati i più colpiti; non si possono comunque non vagliare criticamente le cifre) ma anche contro i cristiani, gli zingari e i «diversi» in genere. Le tesi possono «prendere la mano», ma la storia va discussa e la Chiesa dà prova di coraggiosi *mea culpa*. Occorre che altri facciano altrettanto. Altrimenti si continuerà nella scia del *Vicario* di Hochhuth e non basteranno altri volumi sul tipo degli *Actes et Documents du S.Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*.

[S. Spera]

MONDIN B., *La cristologia di San Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Urbaniana University Press, Roma 1997, 245 pp., L.24.000.

La monografia si apre con l'analisi delle fonti patristiche, magisteriali e scolastiche. Segue, in sette capitoli, l'esposizione sistematica del pensiero cristologico dell'Aquinato (Trinità, Incarnazione, vita pubblica, passione e morte, Resurrezione, ritorno al Padre). Nell'ultimo capitolo si sottolineano gli influssi di S. Tommaso sulla cristologia contemporanea e la sua attualità in materia. Per l'A. il Dottore Angelico è forse il maggior cristologo di tutti i tempi. L'affermazione non è di poco conto, data la competenza di Mondin in campo tomistico, riconosciuta in tutto il mondo. [R. M. Pizzorni O.P.]

MURA G. - DI IANNI M., *Metodologia, con una guida bibliografica per lo studio della filosofia e della teologia*, Urbaniana University Press, Roma 1995, 235 pp., L.22.000.

Un libro utilissimo per chi deve preparare la tesi di licenza o di dottorato. L'A. suggerisce in forma agile ed essenziale come scegliere gli argomenti e come portarli avanti. La trattazione è divisa in due parti: I. *Metodologia generale* (G. Mura), II. *Metodologia del lavoro scientifico* (M. Di Ianni). Segue un'Appendice dal titolo: *Uso dei computers e dei programmi di elaborazione testi* (G. Mura). [R. M. Pizzorni O.P.]

NARCISO E. (a cura di), *Religiosità e territorio nell'Appennino dei Tratturi*, Santa Croce del Sannio (BN), Istituto Storico «Giuseppe Maria Galanti», 1997, 372 pp., cm. 21, 9 x 15,2, s.i.p.

Il volume raccoglie gli Atti del VI convegno di studi promosso dall'Istituto Galanti di S.Croce del Sannio, già da anni all'avanguardia nel Sud nello studio della storia delle zone interne, quella degli Appennini e dei Tratturi, che ha una sua peculiarità inconfondibile e che spesso viene trascurata o confusa con la storia di altre zone più aperte alla circolazione di persone o cose. Con lo studio della religiosità popolare si è voluto affrontare uno dei temi caldi da alcuni anni a questa parte in campo storiografico. I vari contributi mostrano tutta la varietà di espressioni che la realtà religiosa tradotta in forme documentabili aveva per l'Appennino dei Tratturi. Le devozioni a questo o a quel Santo divenivano il più delle volte le uniche difese contro le calamità o le malattie del tempo. Non per niente spesso se ne facevano promotrici le migliori famiglie. Gli Ordini religiosi, le confraternite, le chiese, i pellegrinaggi, le fondazioni pie, le feste patronali ne garantivano la consistenza e la continuità. Il volume studia in diciassette saggi variamente documentati i culti, i santuari, le famiglie religiose, le forme di devozione, le strutture socio-economiche collaterali, le espressioni artistiche, le dislocazioni storiche espresse dalla religiosità popolare tra Molise e Campania dall'antichità ad oggi. Ed ecco i nomi degli autori dei singoli studi: L.Maio, C.Lepore, M.Iadanza, L.Barionovi, D.F.Panella, P.Mastracchio, S.Moffa, D.B.Dell'Oglio, M.Miele, L.Palladino, G.Casilli, G.Cioffari, L.Casilli, M.Del Donno, F.Bove.

PAGAZZI G.C., *La singolarità di Gesù come criterio di unità e differenza nella Chiesa*, pref. di A.Antón e P.Gilbert, Roma, Pontificio Seminario Lombardo / Milano, Glossa Libreria Editrice, 1997, X-222 pp., cm.24 x 16, ISBN 88-7105-065-7, L.32.000 (= Dissertatio, series romana, 16).

È possibile salvare allo stesso tempo l'unità e la diversità nella Chiesa, un problema sul quale in passato — un passato neanche troppo lontano, quando si credeva di risolvere tutto con l'uniformità — non si era troppo sensibili? Per l'A. la risposta è senz'altro positiva, ma a patto che il criterio per la salvaguardia della "differenza" sia riposto nello stesso Cristo e nel Suo Spirito, la sua particolarissima "singolarità". Il principio ha larghissime applicazioni all'interno della Chiesa Cattolica (per es. nei rapporti tra Chiesa universale e chiese locali) e in campo ecumenico.

PARAVICINI BAGLIANI A., *La vita quotidiana alla corte dei papi nel Duecento*, Laterza, Roma-Bari 1996, VIII-332 pp., cm. 21 x 14, ril in tela con sovrac., L.45.000 (= Storia e società).

Il Duecento, che inizia con Innocenzo III (1198-1216) e finisce con Bonifacio VIII (1294-1303), può essere ritenuto un «secolo a parte». E ciò per i papi che lo caratterizzarono con il potere teocratico e lo splendore della loro corte, l'appoggio da essi dato ai grandi Ordini mendicanti di S.Francesco e S.Domenico, la promozione del giubileo, il contatto diplomatico e conflittuale con sovrani come Federico II e Filippo il Bello, la lotta con gli albigesi e i mussulmani, il mecenatismo verso un Giotto e un Arnolfo di Cambio. Dall'elezione alla morte intorno ad essi si muovono centinaia di «familiari» e curiali, che li accompagnano, li aiutano, fanno carriera, ricevono benefici, stipendi e doni

ecc., tutta gente che è tenuta a rispettare gerarchie precise ma che ha anche la tendenza ad approfittare e a strafare. La «camera» e la «cancelleria» del papa regolano certi passaggi. C'è poi da tener conto dei viaggi (all'interno dello Stato Pontificio, ma anche in Francia), le residenze romane (Laterano e Vaticano), i rapporti con le corti, l'amministrazione degli affari ordinari e straordinari, gli intrecci tra problemi ecclesiastici e politici, fra tradizione e innovazione. Tutto è messo insieme come in un avvincente romanzo da uno studioso che non disdegna il mestiere del narratore di gusto. [S. Spera]

PIZZUTI G.M., *L'eredità teo-logica del pensiero occidentale: Auschwitz*, Soveria Mannelli (Cz), Rubbettino Editore, 1997, 238 pp., cm. 21 x 14,7, ISBN 88-7284-519-X, L.24.000 (= Scaffale universitario, 47).

POUPARD P. card. (dir.), *Grande dizionario delle religioni*, comitato di redazione J.Vidal, J.Ries, É.Cothenet, Y.Marchasson, M.Delahoutre, 2 ed., Assisi, Cittadella Editrice / Casale Monferrato (AL), Edizioni Piemme, 1990, XVIII-2444 pp., cm. 25,2 x 16, ISBN 88.384.1528.5 (Cittadella Ed.), ISBN 88.308.0458.4, s.i.p.

È la traduzione italiana di un monumentale Dizionario delle tantissime ramificazioni dei fenomeni religiosi di cui è ricca anche oggi l'umanità. Il volume, uscito dapprima in due successive edizioni francesi (a partire dal 1985 a Parigi presso le Presses Universitaires de France) e poi anche in spagnolo, è caratterizzato dal fatto che, come scrive il card. Poupard nella Prefazione all'edizione italiana, si è ritenuto opportuno «mettere insieme grandi articoli dedicati al fenomeno religioso e monografie più modeste per descrivere particolari personaggi e manifestazioni delle singole religioni» (p.VI), il tutto in ordine strettamente alfabetico e con due ricchi indici analitici finali (settoriale e tematico). I vari testi riuniscono competenze diverse coordinate dal comitato di redazione e dal direttore del Dizionario. I contributi presentano un panorama completo dei cinque seguenti settori, ognuno dei quali affidato alla responsabilità di uno dei cinque specialisti che compaiono nel comitato di redazione: scienza delle religioni, religioni antiche, bibbia e giudaismo, cristianesimo nel suo sviluppo storico, religioni attuali dei vari continenti. L'adattamento italiano ha comportato alcune aggiunte e sostituzioni. Particolarmente curato è stato l'aggiornamento della bibliografia. Non è facile dare un'idea dei tipi di voci incluse nel Dizionario e dei vari specialisti che le firmano. Fra le prime non mancano quelle sui filosofi, per es. Cartesio, Kant ecc., e il loro pensiero religioso. Fra gli autori più noti vanno menzionati i nomi di H.Urs von Balthasar, J.Guitton, J.Ladrière, X.Tilliette, J.Willebrands, P.Grelot, Y.Congar, R.Laurentin, R.Marlé, A.Vachez ecc. Tra gli italiani abbiamo notato quelli di E.Ancilli, V.Peri, P.Ricca, G.Toscano. Il libro si raccomanda per la ricchezza, la completezza e la chiarezza dei singoli contributi.

PRINI P. (a c.). *Le Stresiane. Dialoghi tra Antonio Rosmini e Alessandro Manzoni raccolti a Stresa da Ruggero Bonghi*. Cura e introd. di P.Prini, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1997, 253 pp., cm. 21 x 13, ISBN 88-384-2852-2, L.35.000.

I quattro dialoghi filosofici composti da Bonghi a metà Ottocento sulla base di discussioni avute con Rosmini, Manzoni ed altri, vennero pubblicati integralmente solo nel 1897, primo centenario della morte del Rosmini. Il volume ora dato alla luce per il secondo centenario ripresenta con alcuni miglioramenti un lavoro che Prini aveva pubblicato nel 1985. Indispensabile l'ampia *Introduzione* premessa dal curatore ai Dialoghi: *La nascita delle Stresiane e il senso dei loro problemi* (pp.9-64).

RANCAN F., «... *Mi invocherete, e io vi esaudirò*». *La preghiera e la messa nella vita del cristiano*, Udine, Edizioni Segno, 1997, 176 pp., cm.16 x 11, ISBN 88.7282.256.4, L.12.000.

RENDA F., *L'Inquisizione in Sicilia. I fatti, le persone*, Palermo, Sellerio, 1997, 474 pp., cm.24 x 16, L.50.000 («L'isola»).

Un'altra valida testimonianza per la sua Isola da parte dell'A. dei *Fasci siciliani, Storia della Sicilia dal 1860 al 1960, L'espulsione dei Gesuiti dalle Due Sicilie, La fine del giudaismo siciliano* ecc. Si tratta sempre di argomenti delicati, controversi, facilmente preda di scontri ideologici e passioni regionali, perché la storia che vi sta sotto brucia ancora sulla propria pelle. Renda non nasconde amore e passione, ma sa puntualmente documentare quello che dice. Intrisa di intolleranza e di violenza, su cui oggi gli storici non hanno difficoltà a pronunciarsi denunciandone i limiti, gli errori e i soprusi, l'inquisizione siciliana ha una sua documentazione precisa per quanto riguarda l'entità del fenomeno, le motivazioni, la tortura (ritenuta normale strumento inquisitorio in tutte le legislazioni, di cui però non si faceva di norma un uso indiscriminato), il sistema delatorio, il personale addetto, le condanne e i roghi «in persona». Dalla sua istituzione (1487) alla sua soppressione (1782) l'inquisizione siciliana, che faceva parte di quella spagnola (in Italia c'era anche la papale o «romana») conosce un'evoluzione continua, in stretto rapporto con la storia siciliana, italiana ed europea. Il libro fa sì che siano i fatti, le cifre, le statistiche, le percentuali a parlare. [S Spera]

RICCARDI A., *Le politiche della Chiesa*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, cm.21 x 14, ril. con sovr., L.28.000 (=Attualità e storia, 20).

Il libro di Riccardi., che con le sue pubblicazioni intende in genere riscoprire il passato per far capire il presente, risponde perfettamente alle esigenze della collana. Si può avvertire forse qualche sensazione di fastidio per le autocitazioni, ma è innegabile che le ricerche precedenti, condotte in proprio o con altri (*Roma 'città sacra'?*, Milano 1979; *Il potere del papa*, Roma-Bari 1993, *Pio XII*, Roma-Bari 1985², ecc.), insieme a contributi di altra natura e a una selezionatissima bibliografia posta in nota, sono la base di un discorso preciso e convincente, che lo stesso A. riassume ottimamente a p.139. Il testo, pur documentatissimo, risulta avvincente e non apologetico. [S. Spera]

RIZZARDI G., *L. Massignon (1883-1962). Un profilo dell'orientalista cattolico*, Milano, Edizioni Glossa, 1996, 178 pp., cm. 24 x 16,2, ISBN 88-7105-060-6, L.30.000 ("Quodlibet", 6).

L'orientalista francese segnò una svolta nello studio dell'Islam sia per i laici, che misconoscevano la sua componente religiosa e spirituale, che per i cattolici, poco abituati allo studio storico-critico della realtà islamica. Egli si affermerà soprattutto nell'approfondimento del sufismo o mistica islamica.

ROSMINI A., *Personalismo liberale*, a cura di D. Antiseri e M. Baldini, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 1997, 172 pp., cm. 21 x 13, con sovrac., L.15.000 (=I grandi liberali).

Inevitabilmente riassuntivo e un po' di parte il titolo, che non è chiaramente di Rosmini ma risponde sostanzialmente al pensiero del Roveretano. La piccola raccolta, quasi aforistica, è ben introdotta da un inquadramento di importanti aspetti socio-politici coordinati in un progetto organico e complesso di restaurazione della filosofia cristiana intesa ad abbracciare ogni aspetto della realtà, della persona, della società e della cultura. A fondamento di tutto è posta la persona umana, viene supposta la realtà del peccato originale, si chiede di combattere la statolatria e l'utopismo. Si evince facilmente che l'A. è, tra l'altro, per un'armonica composizione tra fede e ragione, filosofia e teologia. [S. Spera]

SANGUINETI J. J., *Introduzione alla filosofia*, Urbaniana University Press, Roma 1992, 247 pp., L.35.000.

Introdursi alla filosofia, scrive l'A. nel *Prologo*, vuol dire entrare nelle sue dimensioni come disciplina scientifica. Si tratta di sapere che cosa è la filosofia, di comprenderla dall'interno, di partecipare alla sua dinamica. Introdursi nella filosofia vuol dire entrare in connessione vitale con questi due poli, quello oggettivo e quello soggettivo, capire cioè i problemi e le teorie filosofiche, ma anche imparare a «fare» filosofia per proprio conto, almeno a un certo livello, e perfino provarne il gusto, scopo ottimamente raggiunto dall'A. Il primo capitolo, dedicato ad una visione storica complessiva, è seguito da altri sei capitoli in cui la filosofia viene vista in modo sistematico, come istanza scientifica, con un oggetto e un metodo determinato, ma anche in relazione ad altre sfere del sapere, e ovviamente in rapporto alla sfera cristiana e al pensiero teologico.

[R. M. Pizzorni O.P.]

SANTORO B., *Persona e psiche in Luigi Stefanini*, Bari, Levante Editori, 1997, 292 pp., cm. 21,2 x 15,1, ISBN 88-7949-132-6, L.32.000 (= Ethos, 12).

La trattazione si snoda in quattro capitoli di diversa ampiezza: 1) Teoria della persona, 2) Psicologia, 3) Dialettica dell'azione razionale: la comprensione dell'atto umano, 4) Morale. La «tesi di fondo» del volume «è che senza unità psicologica dell'io non vi è persona». L'A. si colloca così in una precisa posizione rispetto a tutto un ampio settore della filosofia moderna, con la quale mostra il suo disaccordo soprattutto nella Conclusione.

SAVONAROLA G., *Verità della profezia. De veritate prophetica dyalogus*, a cura di C.Leonardi, trad. di O.Bucci, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 1997, LXIV-232 pp., cm. 24,2 x 17, ISBN 88.87027.06.4, L.75.000 (= Per Verba, Testi mediolatini con traduzione, Fondazione E.Franceschini, 6).

Composto tra l'estate e l'autunno del 1497 il Dialogo venne pubblicato nei primi mesi dell'anno seguente, prima però che il convento di S.Marco venisse preso d'assalto e Savonarola andasse poi incontro al suo destino in Piazza della Signoria. L'opera, presentata nell'originale latino, in traduzione e un ampio apparato critico, è un po' anche un'autodifesa del frate di S.Marco, che ritiene di possedere il carisma profetico e di essere quindi investito da una Volontà esterna alla sua. Per Savonarola, come per Tommaso d'Aquino, la profezia è una componente necessaria della Chiesa.

SPERA S. (a c.), *Profezia*, Barletta, Biblioteca Diocesana Pio IX, 1997, 121 pp., cm. 24 x 17, L.30.000 (=Cristianesimo Storia e Società, 11).

Il volume raccoglie per lo più le conferenze tenute a Barletta su iniziativa del curatore. Tra i collaboratori notiamo il nome di Carlo Molari. In appendice un testo di Kierkegaard: *Il giudizio di Cristo sul cristianesimo ufficiale*.

STASSANO A., *Memorie storiche del Regno (1799-1821)*, intr., note e cura di A.Cestaro, Venosa, Edizioni Osanna, 1994, LXXVI-452 pp., cm.21 x 15,5, con sovrac., L.30.000 (= Collana di studi e fonti per la storia del Mezzogiorno, 2).

Quando il vecchio conte (nato a Campagna nel 1771) pose mano nel 1840 a questa specie di «Libro di famiglia» i tempi erano molto cambiati rispetto alla «triste e memorabile epoca dell'anno 1799» in cui era cominciata a tramontare la serie dei soprusi perpetrati fin allora. Stassano — moderato, colto e religioso esponente della borghesia agraria — guarda con favore, sia pure critico, i mutamenti venuti dalla Francia. I cambiamenti, d'altra parte, gli hanno consentito di trarre vantaggi personali dalla nuova situazione politica (giudice di pace e comandante della guardia civica in epoca giacobina, pubblico ufficiale per l'ordine pubblico e incaricato speciale contro il brigantaggio durante il Decennio, di nuovo in auge al ritorno dei Borboni e durante la rivoluzione del 1820/21). Gli sarà però difficile, nonostante le ripetute e petulanti richieste, farsi riconoscere i servizi prestati e ottenere una decorosa pensione. Le «memorie» risultano così inevitabilmente un plaidoyer per sottolineare i propri meriti e qualità. In un appunto anonimo del 5 dicembre 1843 preparato per la sua pratica presso il governo borbonico del tempo si legge: «Quest'uomo... nel Decennio stie bene in carica di Maggiore de' Militi e servì a quell'ordine politico; e nel Quinquennio mutò coi tempi; e quando fu il [18]20 fu uomo del[18]20» (p.XXXVII). [S. Spera]

SUHARD E., *Il senso di Dio. Lettera pastorale della Quaresima 1948*, Massimo, Milano 1997, trad. it. di D.Gati, cm. 18 x 12, 72 pp., L.8.000 (= Cultura religiosa e spiritualità, 1).

Il card. Suhard appartiene a quel tipo di anime ardenti che si sono chieste, tra un coro di proteste, se il cristianesimo è in agonia (Unamuno), se siamo ancora cristiani (N. Monterisi), se la Francia non è un paese di missione (Don Godin), se l'Italia possa ancora dirsi cristiana (Don Milani). Sono passati cinquant'anni dalla pubblicazione di scritti famosi (*Mission de France, Mission de Paris*) e dalle pastorali del cardinale Suhard (*Sviluppo o declino della Chiesa?, Il prete e la società*). Qualcosa comincia ad affiorare. Ben venga dunque, ancora una volta, questa lettera coraggiosa e provocatoria, ancora attualissima nella denuncia di un mondo lontano da Dio, avvelenato da un umanesimo ateo, spesso non confortato da una testimonianza cristiana autentica. Qualche piccola correzione o riserva poteva però essere fatta su certe affermazioni del porporato francese (l'insistenza sull'inaccessibilità di Dio, l'abusata formula sull'assolutamente altro, la fiducia in certe espressioni nel pregare). Lo stesso si dica di qualche citazione del CIC, che andava aggiornata. [S. Spera]

TOPPI F.S., *Maria Lorenza Longo. Donna della Napoli del '500*, Pompei, Santuario Pontificio, 1997, 270 pp., cm. 23,5 x 16,6, ISBN 88.85291.33.3, L. 30.000 (= Associazione Bartolo Longo per gli studi della vita religiosa e della pietà nel Mezzogiorno, Pompei, 10).

Maria Lorenza Longo, di origine catalana, operò a Napoli nella prima metà del Cinquecento ed è legata a due grosse iniziative: la fondazione del più importante ospedale della capitale in età moderna, quello degli Incurabili; l'erezione del monastero delle Trentatré, il primo monastero di Capuccine sorto nella città partenopea. Con questo volume l'attuale Prelato di Pompei ripubblica la sua tesi di laurea in Storia della Chiesa già data in stampa in estratto nel 1953. Precede una Premessa di Ugo Dove. Il problema affrontato dall'A., quello del Divino Amore napoletano, resta centrale per il Cinquecento napoletano. Toppi ha fatto bene quindi a ripresentarlo a oltre un quarantennio di distanza, anche se, con gli studi comparsi nel frattempo, oggi la sensibilità verso una tematica del genere risulta alquanto diversa e gli orizzonti appaiono forse molto più vasti.

ZAGAL H. - AGUILAR-ÁLVAREZ S., *Límites de la argumentación ética en Aristóteles. Lógos, physis y éthos*, México D.F., Ediciones Cruz O., 1996, 247 pp., cm. 21,6 x 15,4, ISBN 968-20-0226-5, s.i.p.

Il libro, dichiarano gli Autori, ha un intento non teorico, ma storico. Esso di per sé si limita a interpretare alcuni testi di Aristotele. Ma la ricaduta in campo teorico-sistematico è inevitabile.

Con Approvazione Ecclesiastica dell'Ordine - Napoli, 8 settembre 1998
Direttore responsabile Dott. GIUSEPPE ENRICO DE CILLIS O.P.
Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 2220 del 16 aprile 1971

Finito di stampare nel mese di settembre 1998
Tipolitografia Laurenziana - Società Cooperativa a r. l.
Vico dei Maiorani, 45 - Napoli - Tel. (081) 553.88.73

IL MALE IN ARISTOTELE E IN PLATONE

1. Premessa

Tra i filosofi antichi, il problema del male, pur essendo molto sentito, non ha mai costituito il tema centrale d'alcuna delle loro opere. Bisogna giungere a Proclo per avere una produzione del genere, che preannuncia il tema già nel titolo, il *De malorum subsistentia*. L'opera originale andò, tra l'altro, perduta ci è pervenuta attraverso la traduzione latina, di non facile lettura, che ne fece Guglielmo di Moerbeke¹; il testo greco, invece, fu ricostituito a Bisanzio nel sec. XII da Isacco di Commenio, il quale si avvale in modo particolare di quella parte del cap. IV (nn. 18-35) del *De divinis nominibus* dello pseudo Dionigi, che, com'è stato dimostrato², attinse a piene mani all'opera procliana. Tommaso, che commentò il *De divinis nominibus*, si ispirerà a Dionigi per scrivere la *Quaestio disputata de Malo*.

Anche Proclo non propose tesi del tutto nuove. Egli, tramite le *Enneadi* di Plotino, fu in larga parte debitore di Platone, la cui concezione pessimista sulla materia, però, contemperò con quella ottimista di Aristotele, cosa che Plotino, più fedele al suo maestro Platone, non fece. I due grandi filosofi dell'antichità, dunque, anche per la soluzione del problema del male hanno fornito alla ragione le coordinate fondamentali, che, tramite Dionigi, giungeranno poi fino a Tommaso, il quale, come afferma il Sertillanges, strutturerà razionalmente tutte queste tesi in una sintesi unitaria con «estrema coerenza»³.

2. Platone

Nella filosofia di Platone il problema del male, che secondo il filosofo esiste «solo per l'anima, sia essa unita al corpo o separata da

¹ Ora in appendice a S. THOMAE AQUINATIS, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus*, a cura di Ceslao Pera, Marietti, Torino-Roma, 1950.

² J. STIGLMAYR, *Der neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lebere vom Uebel*, «Hist. Jahr.», 16 (1895).

³ SERTILLANGES, *Le problème du mal*, vol. 2, Paris, Aubier, 1948, vol. I, p. 196.

esso»⁴, e, ancor più, il problema del suo superamento, pur essendo uno dei più grossi problemi e forse, se si pensa alla terribile esperienza che il filosofo fece della morte del suo maestro Socrate, quello che gli ha ispirato la maggior parte della sua produzione, tuttavia esso appare quasi sempre sullo sfondo e solo raramente emerge in primo piano. Eppure Platone stesso confessa al tiranno Dionigi: «Gran parte della mia attività era [stata] rivolta a chiarire questo problema»⁵.

Nell'individuazione dell'origine del male in Platone c'è un'analogia tra origine del male morale e origine del male fisico: come il male morale nell'uomo ha la sua causa in una vita anteriore dell'individuo, così il male fisico ha la sua causa in uno stato anteriore del mondo, «uno stato, chiarisce Proclo, che, non potendo essere dominato dalle forme, si mostra privo di ordine e di bellezza»⁶.

Del male fisico la divinità, che «abbandonò la barra dei timoni» del mondo⁷, è responsabile solo indirettamente. Responsabili diretti sono equamente «il destino (εἰμαρμένη) e un'innata tendenza (σύμφυτος ἐπιθυμία)» (ib.) del mondo stesso. Non appena la divinità lascia il governo del mondo, questi inizia un corso a ritroso, che lo porta verso la propria distruzione, finché la divinità, «vedendolo in difficoltà estreme»⁸ e ancor prima che «si corrompa (διαλυθείς)»⁹ e si inabissi nel mare infinito della dissomiglianza (τῆς ἀνομοιότητος)¹⁰, che, dice Plotino, è «un pantano tenebroso»¹¹, non torna a riprenderne in mano il timone per invertirne la rotta. C'è, secondo Platone, un'omissione di soccorso della divinità all'origine del male nel mondo. Ciò va contro il concetto stesso che Platone aveva degli dèi, presso i quali «il male... non può aver sede»¹². Nella *Repubblica* Socrate dice ad Adimanto: «Ma Dio non è forse essenzialmente buono?... Ma niente

⁴ PLATONE, *Lettera VII*, 334 e 6, tr. it. in Id., *Tutte le opere*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Firenze, Sansoni, 1974, p. 1418a.

⁵ Id., *Lettera II*, 313 b; tr. it. cit., p. 1405b.

⁶ PROCLO, *De malorum subsistentia*, I, 34; cfr. tr. franc. a cura di Daniel Isaac, Paris, Les Belles Lettres, 1982, pp. 73 s.

⁷ PLATONE, *Politico*, 272 e, tr. it., a cura di A. Zadro, Bari, Laterza, 1971, p. 287.

⁸ Id., *Politico*, 273 d; tr. it. cit., p. 288.

⁹ L'attitudine del male a «corrompere» le cose su cui ha presa è indicata anche nella *Repubblica*, X, 9, 608 e: «Tutto ciò che distrugge (τὸ ἀπολλύον) e corrompe (τὸ διαφθείρον) è il male, tutto ciò che salva e giova è il bene». Nel *Politico* l'azione del corrompere è espressa col verbo διαλύω, che indica l'azione del dissolversi.

¹⁰ PLATONE, 273 d, tr. it. cit., p. 288.

¹¹ PLOTINO, *Enneadi*, I, 8, 13; tr. it., a cura di Giuseppe Fattin, Milano, Rusconi, 1993, p. 167.

¹² PLATONE, *Teeteto*, 176 a; tr. it., a cura di M. Valgimigli, Bari, Laterza, 1971, p. 134.

di ciò che è buono è nocivo¹³... E ciò che non è nocivo può nuocere?... E ciò che non nuoce può fare del male?... E ciò che non fa del male non può nemmeno essere causa d'alcun male... Ciò che è buono non è dunque la causa di ogni cosa, ma è causa dei beni, non dei mali... Perciò... Dio, poiché è buono¹⁴, non sarà causa di tutto, come dicono molti, ma per gli uomini è causa di poche cose, di molte non è causa; infatti per noi i beni sono molto meno numerosi dei mali; e dei beni nessun altro è causa all'infuori di Dio, ma la causa dei mali va cercata *in altre cose consimili* (ἄλλ' ἄττα), non in Dio»¹⁵.

Nel *Politico* Platone spiega quali sono queste *altre cose consimili*. Ammesso che la divinità sia, per così dire, la causa deficiente, la causa efficiente dei mali del mondo è posta da Platone in un'innata tendenza di esso, esistente nella «parte corporea della sua mescolanza - τὸ σωματωειδές τῆς συγκράσεως»¹⁶, la quale è «una proprietà congenita della sua antica natura d'un tempo»¹⁷; questa natura antica, come spiega Plotino, è «la materia non ancora ordinata»¹⁸, vale a dire il caos primitivo del mondo, il «gran disordine (ἀταξία)»¹⁹, precedente all'azione con cui la divinità «condusse all'ordine»²⁰ il mondo. Da qui ebbe origine la concezione della materia come ricettacolo del male²¹.

Tuttavia per Platone la materia da sola, non essendo capace d'alcun movimento, se non è mossa da un'anima, non può essere in assoluto vera e propria causa del male. Essendo il male mancanza d'ordine e di misura ed essendo solo l'anima capace di agire e di non agire con ordine e con misura, solo l'anima è causa del male. Scrive nelle *Leggi* che le più antiche realtà dell'universo sono due tipi d'anima, «l'anima

¹³ Secondo Platone è male ciò che nuoce ed è bene ciò che giova, cfr. *Repubblica*, 608 e, questa concezione del male giungerà a S. Tommaso (cfr. *De malo*, q. 1, a. 2, ag. 16) attraverso Sant'Agostino (cfr. *De natura boni*, 6).

¹⁴ Cfr. PLATONE, *Fedro*, 246 e: «Il divino è bellezza, sapienza, bontà ed ogni altra virtù affine»; tr. it., a cura di P. Pucci, Bari, Laterza, 1971, p. 246.

¹⁵ ID., *Repubblica*, II, 18, 379 c; tr. it. di F. Sartori, Bari, Laterza, 1970, p. 89.

¹⁶ ID., *Politico*, 273 b.

¹⁷ ID., 273 b.

¹⁸ PLOTINO, *Enneadi*, I, 8, 7; tr. it. cit., p. 159.

¹⁹ PLATONE, *Politico*, 273 b; tr. it. cit., p. 287.

²⁰ ID., *Timeo*, 30 a.

²¹ Il GILSON sostiene che Platone non avrebbe affermato che «la materia sarebbe il principio del male» (*Lo spirito della filosofia medioevale*, a cura di P. Sartori Treves, Brescia, Morcelliana, 1993, p. 160). Nel *Timeo* (28 b) Platone parla esplicitamente del corpo del mondo in analogia alla costituzione dell'uomo. Il Gilson ammette che nel *Politico*, se pure il termine materia non è usato, tuttavia il *σωματοειδές* ne suggerisce l'idea. In realtà Platone, per designare la parte materiale del mondo, quella che Aristotele chiama ὕλη, usa il termine σῶμα.

che opera il bene e l'anima che può operare il male»²². E nell'*Epinomide* è ancora più esplicito: «Poiché riteniamo che l'anima sia causa del tutto, e poiché ciò che è buono è buono e l'ignobile è ignobile e altro dal bene, non c'è da meravigliarsi che l'anima sia causa di ogni traslazione e movimento, come non c'è da meravigliarsi che traslazioni e movimenti volti al bene siano dovuti all'*anima ottima*, mentre dipenda dal principio opposto il movimento volto al contrario»²³.

A conclusione di queste considerazioni e scostandoci da quanto afferma riduttivamente Aristotele nella *Metafisica*²⁴, sembra che Platone ponga tre principi all'origine dell'universo: un'anima buona, una cattiva e la materia. L'anima buona, conoscendo l'ordine e la misura, muove verso il bene la materia, di cui riesce a vincere la tendenza al disordine; la seconda, quella che Plotino e poi Proclo chiameranno «immagine dell'anima»²⁵, per oblio dell'ordine e della misura e per la discordia in essa esistente, asseconda la tendenza naturale della materia, lasciando che si porti al disordine e alla dissoluzione. Il male per Platone è qualcosa di positivo, è questa tendenza reale esistente nella materia, che ha bisogno soltanto dell'impulso dell'anima «folle», per manifestare tutta la sua potenzialità annientatrice dell'essere.

Del male morale che compie, l'uomo non è il diretto responsabile. Platone svolge questa tesi nel mito di Er, dove afferma che alla radice della vita d'ogni uomo c'è una scelta iniziale, di cui non è responsabile la divinità, ma soltanto l'uomo. «La responsabilità è di chi fa la scelta, proclama l'araldo; la divinità è innocente – αἰτία ἐλομένου θεὸς ἀναίτιος»²⁶. Il male compiuto dall'uomo durante la propria esistenza terrena è involontario, perché consegue necessariamente alla scelta, che precede la reincarnazione.

Per Platone, che continua l'insegnamento di Socrate, «ogni intemperante è di necessità tale senza volerlo; infatti è per ignoranza o per debolezza o per ambedue questi mali che vive senza dignitoso equilibrio tutta la turba degli uomini»²⁷; cosicché «tutti i malvagi sono malvagi involontariamente»²⁸ e «l'ingiusto commette ingiustizia involon-

²² PLATONE, *Leggi*, 896 d-e; tr. it. a cura di A. Zadro, Bari, Laterza, 1971, p. 342.

²³ ID., *Epinomide*, 988 d s.; tr. it. a cura di F. Adorno, Bari, Laterza, 1971, p. 455.

²⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, I 6, 988 a 14 ss.

²⁵ Di PLOTINO cfr. *Enneadi*, I, 8, 4. Di PROCLIO cfr. *De malorum subsistentia*, I, 25 e gli *Elementi di teologia*, prop. 64; tr. it. a cura di C. Sarazzana di Faggiana, p. 130.

²⁶ PLATONE, *Repubblica*, 617 e.

²⁷ ID., *Leggi*, 734 b; tr. it. cit., p. 160.

²⁸ ID., 860 d; tr. it. cit., p. 299.

tariamente»²⁹, perché «nessuno vuole il male»³⁰. Quando uno sceglie il male, in realtà compie un errore di valutazione, perché giudica come bene quel male, che sceglie; perciò «chi ignora i mali e li ritiene dei beni, evidentemente desidera i beni»³¹. E chi si macchia d'un delitto non ne è responsabile, in quanto la causa non risiede nella sua volontà, ma è un «assillo - *οἶστρος*», è qualcosa di conficcato nelle sue carni, come il pungiglione d'un insetto. Esso non è «né un male umano né un male divino»³² e sorge da «antichi delitti inespiati degli uomini»³³. Gli antichi delitti sono i mali commessi nelle esistenze precedenti.

Ma così Platone deresponsabilizza l'uomo nella sua concreta e attuale soggettività: nel dimostrare che il male è un patire piuttosto che un agire (*οἶστρος* significa anche *passione*), riduce il male al solo male della pena, relegando il male della colpa ad esistenze precedenti, come aveva per primo sostenuto Empedocle³⁴ e come più tardi sosterrà Origene.

Tuttavia, quando dice che il male è un errore della conoscenza e non della volontà, quando aggiunge che il grande nemico di questa conoscenza è «lo smodato amor di se stessi»³⁵, perché «chi ama è cieco verso l'oggetto del suo amore e così, giudicando male del giusto, del buono e del bello, sempre crede di dover preferire a ciò che è vero ciò che lo interessa individualmente»³⁶, e quando spiega che questo smodato amor di se stessi è la causa d'un gravissimo errore «in cui tutti cadono, credere cioè sapienza la propria ignoranza»³⁷, Platone in sostanza torna a riporre nelle mani dell'uomo la possibilità di liberarsi dal male, caratterizzato dall'«abisso» della *dissomiglianza*, attraverso lo studio della filosofia, che aiuta l'uomo a conoscere il bene che, per natura, è «sempre *identico* a se stesso»³⁸.

Oltre all'assillo, conficcato nelle carni, che è qualcosa di estraneo alla struttura ontologica dell'uomo, esistono nell'uomo altre due specie di malvagità, che invece sono parti integranti di questa struttura. Una è la discordia (*στάσις*)³⁹ dell'anima irascibile con l'anima concu-

²⁹ ID., 860 d; tr. it. cit., pp. 299 s.

³⁰ ID., *Menone*, 78 b; tr. it. a cura di F. Adorno, Bari, Laterza, 1971, p. 273.

³¹ ID., 77 e; tr. it. cit., p. 273.

³² ID., *Leggi*, 854 b; tr. it. cit., p. 292.

³³ PLATONE, *Leggi*, 854 b; tr. it. cit., p. 292.

³⁴ Cfr. EMPEDOCLE, fram. B 115 e PLOTINO, *Enneadi*, IV, 8, 1.

³⁵ PLATONE, *Leggi*, 731 e; tr. it. cit., p. 157.

³⁶ ID., 731 e; tr. it. cit., p. 157.

³⁷ ID., 732 a; tr. it. cit., p. 157.

³⁸ ID., *Filebo*, 58 a; tr. it. a cura di A. Zadro, Bari, Laterza, 1971, p. 134.

³⁹ ID., *Sofista*, 228 b.

piscibile, della «fortezza d'animo (θυμόν) con i piaceri»; l'altra è l'ignoranza, che consiste in una mancanza di misura (ἀμετρία) nell'anima razionale.

La prima è analoga alla malattia del corpo e la seconda alla sua deformità. E come si vince la malattia con la medicina e la deformità con la ginnastica, così si vince la discordia esistente nell'anima mediante le pene (κολαστική, giustizia punitiva) e l'ignoranza con l'arte dell'insegnamento (τεχνή διδασκαλική).

La στάσις platonica è la condizione naturale dell'uomo analoga a quella della concezione cristiana della natura umana decaduta o al *male radicale* kantiano. Per Platone questa condizione naturale è un *malum*, che va combattuto infliggendo all'irascibile, al concupiscibile e al corpo dei castighi. Tutto ciò che nell'uomo non è ragione, va represso, soppresso, bastonato. Per combattere l'ignoranza Platone suggerisce un'altra strategia: combattere il contrario con il contrario, cioè con la scienza.

Di nessuno di questi mali l'uomo è attualmente responsabile. Non è responsabile dell'ignoranza, perché chi non sa, non sa di non sapere; non è responsabile della discordia interiore, perché la vita dell'uomo affonda le sue radici in una scelta anteriore, fatta dall'anima prima di congiungersi al corpo. In ultima analisi, in Platone il *malum* non è un fatto di responsabilità soggettiva né il suo superamento è affidato al solo impegno del soggetto: l'ignorante non può insegnare a sé la sapienza che non possiede. Egli chiama in causa la società stessa, la quale, mediante la giustizia punitiva e l'insegnamento, può riuscire a combattere efficacemente il male, senza tuttavia poterlo sconfiggere, perché «il male non può perire, dal momento che è necessario che ci sia sempre qualcosa di opposto e contrario al bene»⁴⁰.

Ma se il male è necessario, tutto ciò che Platone nel *Timeo* attribuisce all'azione plasmatrice del Demiurgo e nel *Politico* al governo divino del mondo diventa incomprensibile e non si riesce, come scrisse Plotino, a «conoscere facilmente [quali fossero] le sue intenzioni»⁴¹. In effetti, fa intervenire la divinità per eliminare il caos primitivo, che è il male, e nonostante ciò il male persiste; mette la divinità al governo del mondo, e nonostante ciò il male continua a persistere. Esso è di una necessità tale, che neppure la divinità è in grado di eliminarlo. E ne fornisce la ragione nel *Teeteto*, che sarà fatta propria da

⁴⁰ PLATONE, *Teeteto*, 176 a.

⁴¹ PLOTINO, *Enneadi*, IV, 8, 1; tr. it. cit., p. 759.

Plotino⁴² e da Proclo⁴³: se esiste il bene, deve necessariamente esistere anche il male. Un simile dualismo⁴⁴ è d'una radicalità irriducibile: in questo mondo non esiste nulla o, se esiste il bene, esiste pure il male, ond'è che, per «assomigliarsi a Dio»⁴⁵, conclude Platone l'analisi del male, «ci conviene adoperarci di fuggire di qui al più presto per andare lassù»⁴⁶. Tale conclusione costituirà il nerbo della speculazione plotiniana, incentrata nel diventar simili al Bene o nel tendervi⁴⁷, ma nello stesso tempo fornisce a S. Agostino i concetti di *aversio* e di *conversio*, che sono gli elementi con cui si definiscono la virtù e il vizio.

3. Aristotele

Anche Aristotele distingue tra male fisico e male morale. Quanto al primo tipo di male, la sua concezione per alcuni versi è vicina a quella platonica, per altri se ne distacca e in questo distaccarsi fornisce a Tommaso elementi sufficienti per avviare a soluzione il problema del male. Anche per lo Stagirita il male fisico risiede nella materia. Però questo male non consiste in una tendenza «verso la propria distruzione – τῆς αὐτοῦ φθοράς»⁴⁸, bensì nella *privazione* (στέρησις) della forma, mediante cui la materia, che è potenzialmente tutte le forme, diventa in atto qualcosa di determinato nell'essere. Quanto all'origine del male, i principi, allora, non sono due, come avevano sostenuto Empedocle, Pitagora e Platone⁴⁹, l'uno del bene e l'altro del male,

⁴² Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I, 8, 6-7; tr. it., pp. 157 ss. e I, 8, 3; tr. it. p. 153.

⁴³ Cfr. PROCLO, *De malorum subsistentia*, I, 6; tr. fr. cit., p. 36.

⁴⁴ Il dualismo platonico, benché non sia quello ben definito del manicheismo, perché per Platone il non-essere del male non è il non-essere assoluto, ma il «diverso» dall'essere o, come scrive Plotino, ciò che è altro dall'essere (*Enneadi*, I, 8, 3), è pur sempre dualismo, perché nella materia, che non è riconducibile all'unità del principio buono, c'è realmente una tendenza verso il nulla. Avendo collocato il Bene al di là dell'essere, è costretto a collocare al di là dell'essere e dalla parte opposta anche il male. L'essere, così, ha in sé due tendenze contrapposte che s'elidono a vicenda, una verso il Bene, una verso il male. Ciò che dà impulso al movimento dell'essere è l'anima, ma essendoci questi due movimenti contrapposti, Platone ammette l'esistenza delle «due» anime, che danno impulso ai due movimenti. Muovendo verso il Bene, l'anima asseconda la tendenza che è in tutto ciò che non è materia; muovendo verso il male, l'anima asseconda una tendenza congenita della materia. Non ci sembra, perciò, che si possa parlare di «monismo intransigente», come sostiene Daniel Isaac nella «Notice», che premette a PROCLO, *Trois études sur la providence*. III. *De l'existence du mal*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 9.

⁴⁵ PLATONE, *Teeteto*, 176 b; tr. it. cit., p. 134.

⁴⁶ Id., 176 b; tr. it. cit., p. 134.

⁴⁷ PLOTINO, *Enneadi*, I, 7, 1.

⁴⁸ ARISTOTELE, *Fisica*, I, 9, 192 a 20; cfr. di PLATONE, *Politico*, 273 d.

⁴⁹ Cfr. Id., *Metafisica*, I, 4-5 e TOMMASO, *Summa contra gentiles*, II, 41.

bensì tre⁵⁰: materia, forma e privazione.

Aristotele per un verso continua Platone, anzi Empedocle. Scrive che «se si affermasse che, in certo modo, Empedocle ha detto - anzi, che per primo ha detto - che il bene e il male sono principi, si affermerebbe, probabilmente, cosa giusta, dal momento che la causa di tutti i beni è il bene stesso e la causa di tutti i mali è il male stesso»⁵¹. Per un altro verso se ne distacca, perché non colloca il principio del male al di fuori della materia, non lo considera come una realtà a sé stante, cioè una sostanza com'è la Discordia (il *Νεῖκος*) di Empedocle. E si distacca anche da Platone, poiché non ritiene la materia come qualcosa che tenda per sua natura verso la propria dissoluzione.

Ciò che realmente esiste è la sostanza (*οὐσία*), che è «causa prima dell'essere» di ciascuna cosa particolare⁵². Solo essa è un *ἄνχωριστόν*, cioè un ente che esiste per sé e separatamente da ogni altra realtà. Solo essa è *ἐνέργεια*, vale a dire atto o in atto, perfezione realizzata, potenzialità pienamente esplicata. La materia è, sì, una sostanza, ma solo «in un certo senso - *πῶς*»⁵³; essa è un non-essere, sebbene «per accidente - *κατὰ συμβεβηκός*»⁵⁴, mentre il non-essere per sé è la privazione, nel senso che la privazione, in quanto tale, non esiste assolutamente.

Aristotele ammette anche l'esistenza del male. «Nella natura vi sono anche cose contrarie a quelle buone e... ci sono non solo ordine e bellezza ma anche disordine e bruttezza e... ci sono più mali che beni e più cose brutte che belle»⁵⁵. Il male e il bene non sono però delle sostanze; essi sono degli accidenti e appartengono alla categoria della qualità⁵⁶. Essendo degli accidenti, non hanno un essere per sé, non esistono separatamente dalla sostanza, anzi ineriscono ad essa. Cosicché «il male non esiste fuori dalle cose»⁵⁷, ipostatizzato alla maniera empedoclea.

Poiché male e bene sono contrari, non possono «essere presenti contemporaneamente nello stesso soggetto»⁵⁸. Quest'ultimo è in potenza ad entrambi i contrari e, in quanto potenza, è «ambidue i

⁵⁰ Cfr. ID., *Fisica*, I, 7, 120 b 29 s.

⁵¹ ID., *Metafisica*, I, 4, 985a b 7 ss.; tr. it. a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1993, p. 23.

⁵² ID., VII, 17, 1041 b 28; tr. it. cit., p. 365.

⁵³ ID., *Fisica*, I, 9, 192 a 7; tr. it. a cura di L. Roggiu, Milano, Rusconi, 1995, p. 53.

⁵⁴ ID., I, 9, 192 a 4; tr. it. cit., p. 53.

⁵⁵ ID., *Metafisica*, I, 4, 984 b 32 ss.; tr. it. cit., p. 23.

⁵⁶ Cfr. *id.*, V, 14, 1020 b 12 s.

⁵⁷ ID., IX, 9, 1051 a 17 s.; tr. it. cit., p. 427.

⁵⁸ ID., *Fisica*, VIII, 7, 261 b 9 s.; tr. it. cit., p. 447.

contrari»⁵⁹. Al principio il male non è una presenza positiva nell'essere. Al principio esiste solo il bene e il male esiste solo come «bene in potenza»⁶⁰. Ogni cosa è in potenza ad essere bene e male, ma non può essere bene e male nello stesso tempo e secondo lo stesso rapporto né può esserlo originariamente, perché la materia non è nessuno dei due contrari. All'origine delle cose non esistono i contrari in atto, come lo sono l'Amicizia e la Discordia empedoclee, o la diade dei pitagorico-platonici, «perché per natura sua il male è posteriore alla potenza»⁶¹ e questa è posteriore all'atto⁶². L'origine delle cose va spiegata, oltre che con la forma e con la privazione, che sono i due principi contrari, anche con un terzo principio, la materia, che è una sostanza in potenza ad entrambi. Poiché la materia «non è contraria a nulla»⁶³, in essa non c'è nessun male, come invece sosteneva Platone,

Qui si può notare la distanza tra Platone e Aristotele. Poiché per Platone il male è nella materia, ne consegue che in tutte le cose, nelle quali è presente la materia, c'è il male. Per Aristotele, invece, il male non è nei principi delle cose e non è neppure necessario che esista nelle cose, se le cose hanno raggiunto la forma che loro spetta per natura. Anzi, per Aristotele, al principio c'è il bene. «In tutte le cose, scrive, il bene è per eccellenza principio – τὸ ἀγαθὸν ἀρχή»⁶⁴.

Il Reale, tenendo presente che per Aristotele «il bene è causa assoluta»⁶⁵ di tutte le cose, commenta questo passo, dicendo giustamente che qui Aristotele «identifica il bene con la causa finale»⁶⁶, la quale è la prima di tutte le cause e nello stesso tempo il termine ultimo d'ogni movimento. Il bene, dunque, come il fine, si trova al principio e alla fine di ogni movimento che procede da uno stato di privazione ad uno stato di acquisizione della forma. Il male, all'origine, non è qualcosa, perché esso consiste nella privazione e la privazione non è una presenza positiva; esso s'introduce nel mezzo di questo movimento e si stabilisce in quelle realtà, che non raggiungono il termine ultimo del proprio sviluppo naturale, in cui risiede il loro bene. E poiché «tutte le cose sono in certo modo ordinate insieme»⁶⁷, il mancato raggiungi-

⁵⁹ *Id.*, *Metafisica*, IX, 9, 1051 a 6; tr. it. cit., p. 425.

⁶⁰ *Id.*, XIV, 4, 1092 a 5; tr. it. cit., p. 685.

⁶¹ *Id.*, IX, 9, 1051 a 18 s.; tr. it. cit., p. 427.

⁶² Cfr. *id.*, IX, 8, 1049 b 5.

⁶³ *Id.*, XII, 10, 1075 a 34; tr. it. cit., p. 581.

⁶⁴ *Id.*, 1993, XII, 10, 1075 a 36 ss.; tr. it. cit., p. 581.

⁶⁵ *Id.*, I, 7, 988 b 15; tr. it. cit., p. 41.

⁶⁶ *Id.*, a cura di G. Reale, Napoli, Loffredo, voll. 2, vol. II, p. 305, n. 14.

⁶⁷ *Id.*, XII, 10, 1075 a 16; tr. it. cit., p. 579.

mento del fine, da parte di alcune cose, è principio di disordine nell'universo, analogo al disordine esistente in un esercito, quando alcuni soldati non eseguono perfettamente l'ordine ricevuto dal proprio comandante.

Ecco *in nuce* gli elementi della definizione del male come privazione d'un bene, che si dovrebbe avere per natura. Aristotele definisce i principi, ma non ne deduce le conclusioni, cui giungerà Tommaso. Ogni cosa, all'origine, è dotata d'un elemento materiale, che tende per sua natura ad acquistare una determinata forma nell'essere. Tale forma, nel momento stesso in cui è il fine del suo movimento, ne è anche il bene. Se il processo d'acquisizione della forma difetta, nella cosa si manifesta una privazione, «che si ha quando una cosa non ha ciò che dovrebbe avere per sua natura»⁶⁸. Il male, allora, non è il fine d'una tendenza naturale, come lo è per Platone; è il fallimento di questa tendenza.

Nelle cose non c'è una tendenza verso la loro dissoluzione o verso il male, come dice Platone; in esse, al contrario, c'è una tendenza verso la loro perfezione o verso il bene. «Noi sosteniamo, scrive Aristotele, che in tutte le cose la natura tende sempre verso il meglio (*ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὁρέγεσθαι*)»⁶⁹. E la perfezione e il bene di tutte le cose sono, nel loro insieme, la perfezione e il bene o l'ordine di tutto l'universo. Nel mondo di Platone il male è in agguato; in quello di Aristotele è, per così dire, il bene ad essere in agguato.

È sufficiente che i principi della metafisica di Aristotele siano fusi con il primo capitolo del *Genesi* e si arriverà alla tesi che ogni cosa, in quanto è la pienezza della propria realtà, è un bene. Platone aveva sostenuto che l'essere è il bene, ma l'essere di cui parlava Platone non è l'essere del mondo. Si può dire che Platone abbia impostato bene il discorso sul problema del male, ma il suo indefinito dualismo lo ha messo fuori strada. Alcuni hanno sostenuto che anche Aristotele è stato dualista. Primo fra tutti il neoplatonico e sacerdote delfico Plutarco, il quale, per dar forza alla propria mitica convinzione dualista, scrive che, oltre a Zoroastro, alle religioni persiane e caldee, anche «i più nobili sapienti»⁷⁰ e i filosofi «consentono a questi miti»⁷¹, cioè alla «legge di natura, che nulla entri nell'esistenza senza una causa, e,

⁶⁸ *Id.*, V, 22, 1022 b 27 s.; tr. it. cit., p. 249.

⁶⁹ *Id.*, *Della generazione e della corruzione*, II, 10, 336 b 26; tr. it. a cura di A. Russo, Bari, Laterza, 1973, p. 89.

⁷⁰ PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, c. 46.

⁷¹ *Id.*, c. 48.

se il bene non può fornire una causa per il male, allora segue che la natura debba avere in se stessa la fonte e l'origine particolare, distinta, del male, proprio come ne ha una, tutta sua, del bene»⁷². Tra questi filosofi elenca anche Aristotele, il quale avrebbe chiamato il principio del bene *forma* e quello del male *privazione*⁷³.

Abbiamo visto che per Aristotele la privazione non è un principio ontologico e non solo perché non esiste al principio, essendo l'atto (e quindi la forma) al principio di tutto, ma anche perché non è un qualcosa di determinato, che esiste per sé. In realtà, ontologicamente, i due primi principi sono la forma e la materia. Questi due principi, lungi dal combattersi tra loro per contendersi il dominio del mondo, come faranno i due principi empedoclei, sono al contrario l'uno per l'altro. La materia ha dentro di sé una tendenza naturale, un *appetito* della forma e, anche quando ne possiede una, conserva nello stesso tempo questo desiderio per qualsiasi altra, come una donna che, pur essendo sposata, conserva il desiderio di essere posseduta da qualsiasi altro uomo. È Aristotele che paragona la materia alla donna e la forma all'uomo ed è sempre Aristotele che paragona la tendenza delle cose verso il bene alla tendenza con cui l'amante si porta verso l'amato⁷⁴.

Aristotele non è un dualista: materia e forma non si combattono. Egli critica il dualismo empedocleo e quello platonico e afferma che il male non può spiegarsi senza ricorrere ad un *terzo* elemento, che è la materia. «I contrari e la loro azione, annota il Reale, non si spiegano se non ammettendo un terzo termine, ossia il sostrato cui ineriscono: non è, per esempio, il bianco che diventa nero, ma è un dato *sostrato* che da bianco... diventa nero»⁷⁵.

C'è un punto su cui si può notare tra Platone e Aristotele una qualche analogia: si tratta della causa della corruzione delle cose, che da Platone è spiegata in forma mitica e da Aristotele in forma naturale. Si è già visto che Platone nel *Politico* attribuisce il principio della dissoluzione delle cose al fatto che la divinità abbandona la barra dei timoni del mondo⁷⁶; Aristotele l'attribuisce all'allontanarsi del sole dalla terra. «Noi vediamo, scrive, che quando il sole si accosta, c'è generazione e quando si allontana c'è distruzione»⁷⁷. In quest'apparente convergenza tra i due filosofi ci sono profonde divergenze.

⁷² *Id.*, c. 45.

⁷³ Cfr. *id.*, c. 48.

⁷⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 7, 1072 b 3.

⁷⁵ *Id.*, a cura di G. Reale, Napoli, Loffredo, voll. 2, vol. II, n. 7, p. 305.

⁷⁶ Cfr. PLATONE, *Politico*, 272 e.

⁷⁷ ARISTOTELE, *Della generaz. e della riproduzione*, II, 10, 336 b 17 s.; tr. cit., p. 88.

Platone considera l'allontanarsi della divinità come condizione della dissoluzione della materia, ma ne ripone la causa nella tendenza stessa che ha la materia di tendere verso la propria dissoluzione. Aristotele, invece, ripone la causa della dissoluzione della materia nell'allontanarsi del sole dalla terra: non potendo la materia da sola portare all'atto la sua tendenza naturale verso la forma, di cui è priva, ha bisogno d'un impulso esterno, che le provenga dal sole. Ma se il sole si allontana dalla terra, quest'influsso è talmente debole che risulta quasi nullo, cosicché la materia non è in grado né di protendersi verso l'ultima perfezione della sua forma né di conservare in atto il grado di perfezione della forma che possiede. Per questa sua visione naturalistica, che spiega la natura *iuxta propria principia* (cioè, la generazione attraverso il caldo e la corruzione attraverso il freddo) Comte scrive, nella "Préface" del suo *Catéchisme positiviste*, che Aristotele è «il principe eterno dei veri pensatori»⁷⁸.

Possiamo ora comprendere la definizione metafisica che Aristotele dà del male: «Ciò che ha potenza di essere mosso o di agire in un determinato modo è buono; e ciò che ha potenza di essere mosso o di agire in un altro modo contrario al primo è cattivo»⁷⁹. A prima vista questa definizione ha tutta l'apparenza di essere una definizione metafisica, che comprende sia il male fisico sia quello morale, cioè sia la corruzione naturale delle cose sia il male della pena e della colpa. Ma è molto probabile che, con l'espressione «potenza ad essere mosso», Aristotele voglia designare il male della pena, che è una passione, e con l'altra espressione «potenza di agire» voglia designare il male della colpa, che è un'azione. Questa interpretazione è confermata dalla esplicitazione che segue, la quale fa prendere al problema del male una piega decisamente morale. «In particolare, aggiunge Aristotele, il bene e il male indicano la qualità propria degli esseri viventi e, nell'ambito di questi, soprattutto la qualità propria di quegli esseri che sono dotati della facoltà di scegliere»⁸⁰. Poiché il bene si definisce in ragione della volontà, essendo esso «ciò che tutti desiderano» — πάντ' ἐφίεται, lat. *quod omnia appetunt*⁸¹ —, anche il male, che, essendo una privazione, non può essere conosciuto se non

⁷⁸ A. COMTE, *Catéchisme positiviste*.

⁷⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 14, 1020 b 21 ss.; tr. it. cit., p. 235.

⁸⁰ *Id.*, V, 14, 1020 b 23 ss.; tr. it. cit., p. 235.

⁸¹ *Id.*, *Etica nicomachea*, I, 1, 1094 a 3. In italiano non abbiamo un termine per designare il movimento naturale delle cose verso il loro bene, movimento visto teleologicamente, cioè come una tendenza che presuppone una mens, la quale causa il movimento in vista d'un fine. In Aristotele tutte le cose hanno di mira un fine, in cui consiste il

mediante il suo contrario⁸², si definisce in ragione della volontà come qualcosa che tutti fuggono. Ecco perché bene e male riguardano in modo particolare gli esseri che sono dotati della facoltà di scegliere. Propriamente, bene e male sono oggetti della volontà. In questo modo il problema del male diventa principalmente un problema morale.

Il problema del male morale è affrontato da Aristotele nell'*Etica nicomachea* e ne pone la causa nella volontà dell'uomo, in quanto il male morale consiste in un atto ingiusto. Parla anche di mali fisici⁸³, ma in quest'opera non si pone il problema della loro origine.

«[Chiamo] abiti, scrive, quelli in base ai quali agiamo bene o male per le passioni»⁸⁴. Il male di cui Aristotele parla nell'*Etica nicomachea* è sempre in correlazione con il bene: *κακὸν καὶ ἀγαθόν*⁸⁵. Anche nel senso di perfezione: «Οἱ ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ γίνονται καθαρισταί - si diventa buoni e cattivi citaristi»⁸⁶. Vedi anche il passo dell'*Etica nicomachea*⁸⁷, dove per *κακία* si intendono i vizi, in contrapposizione all'*ἀρετή*. E in genere il *κακός*⁸⁸ è il *cattivo*.

loro bene e che è il termine verso cui si porta il loro movimento naturale. L'aver di mira presuppone una mente, che dirige le cose verso il loro bene, in modo che ne risulti l'ordine dell'universo. Aristotele non spiega come mai, pur essendoci questa mente divina che tutto governa, accade che le cose non sempre raggiungono il loro fine né ha il sentore d'una difficoltà, che solleva Epicuro e che S. Tommaso pone come prima obiezione nell'articolo dove si chiede se Dio esiste. Come conciliare il fatto che Dio governa il mondo e l'esistenza del male? Se nelle cose c'è una tendenza naturale verso ciò che è ottimo, come si spiega che talvolta questa tendenza si volge verso ciò che è pessimo? Perché il fuoco brucia la casa del povero? Sembra che Aristotele aggiri questa difficoltà col dire che in realtà si parla propriamente del male e del bene in rapporto a coloro che sono dotati della facoltà di scelta e che, a rigor di termini, il fatto che il fuoco bruci la casa del povero non è né un bene né un male: rientra nella natura del fuoco il fatto del bruciare. Che esso bruci la casa è accidentale al fine della sua natura. Questa spiegazione bastava ad Aristotele, il cui Dio non conosceva e non provvedeva alle cose particolari di quaggiù. Non poteva bastare a S. Tommaso, il cui Dio aveva cura di ogni singola cosa e quindi il bruciare della casa del povero costituiva un'obiezione alla provvidenza divina. Ecco perché il fatto che *παντ' ἐφίεται τοῦ ἀγαθοῦ*, cioè il fatto che ogni cosa «si muove in vista del proprio bene» è visto piuttosto da lui in chiave di causa efficiente e finale insieme, nel senso che Dio muove tutte le cose in vista dell'ordine dell'universo, ma questa sua mozione può incontrare ut in paucioribus una deficienza nelle cose, che possono mancare il fine, come accade nell'andatura dello zoppo, nel quale la facoltà motrice è perfetta, ma la gamba si muove irregolarmente, per una propria deficienza, dovuta alla curvatura della tibia o a qualche altro difetto. Con ciò si esclude non solo una causa per sé del male (la facoltà motrice mira di per sé al movimento perfetto), ma si esclude anche che il male sia attribuito alla causalità divina, come l'andatura dello zoppo non è da attribuire alla facoltà motrice, bensì alla deficienza della tibia.

⁸² Cfr. *id.*, III, 6, 430 b 21 ss..

⁸³ Cfr. *id.*, III, 6, 1115 a 10 s.

⁸⁴ *Id.*, II, 5, 1105 b 25 s.

⁸⁵ *Id.*, I, 10, 1100a 19.

⁸⁶ *Id.*, II, 1, 1103 b 9.

⁸⁷ *Id.*, II, 3, 1104 b 26 s.

⁸⁸ *Id.*, II, 3, 1104 b 33.

Nell'*Etica nicomachea*⁸⁹ Aristotele fa un elenco dei mali (*τὰ κακά*), dove sono inclusi sia i mali-pena (la malattia, la morte) sia i mali-colpa (il disonore). La differenza consiste nel fatto che il primo genere di mali «non è causato da chi agisce»⁹⁰ e il coraggioso deve temere i secondi, perché questi dipendono da lui.

La qualità morale dell'uomo si definisce in ragione delle sue scelte, non in ragione delle sue opinioni⁹¹ e solo l'uomo virtuoso esprime giudizi retti su ogni cosa, essendone la misura⁹². Una scelta può portarsi anche su un male minore, nel caso in cui la scelta è tra due mali. «Infatti, il male minore è preferibile al maggiore, ma ciò che è preferibile è un bene»⁹³. Subire un'ingiustizia è un male minore del male che si compie nel commetterla e quindi è preferibile il primo⁹⁴. Chi sceglie il bene in ogni circostanza è un uomo virtuoso, che si comporta saggiamente, essendo il saggio colui che calcola «esattamente i mezzi per ottenere un fine buono in cose che non sono oggetto di un'arte»⁹⁵ né di scienza.

Aristotele ha criticato l'intellettualismo etico di Socrate, in cui si sostiene che la virtù è sapere. Questa tesi porta ad una seconda, quella dell'involontarietà del male, tesi che, come abbiamo visto, è presente anche in Platone. La seconda, non meno della prima, pone notevoli difficoltà teoretiche e pratiche e Aristotele vi vede delle contraddizioni. «A coloro che affermano che l'oggetto della volontà è il bene, scrive, succede di dover affermare che non è oggetto di volontà ciò che vuole colui che non sceglie rettamente (se infatti fosse oggetto di volontà sarebbe anche un bene; ma nel caso ipotizzato era un male)»⁹⁶.

È evidente che, se oggetto della volontà è il bene, o sarà bene anche il male scelto dal malvagio – e in ciò c'è contraddizione, perché si dice che i contrari sono la stessa cosa; oppure il malvagio non vuole il male, che commette – e in tal caso esso non ne è responsabile. Questa conseguenza cozza contro la tesi platonica in cui si dice che il male si combatte mediante la giustizia punitiva: in realtà, se il malvagio non è responsabile, condannarlo al carcere o alla pena capitale è

⁸⁹ *Id.*, III, 6, 1115 a 10 s.

⁹⁰ *Id.*, 115a 18; tr. it. a cura di Claudio Mazzarelli, Milano, Rusconi, 19963, p. 131.

⁹¹ *Id.*, III, 2, 1112 a, 1 ss.

⁹² Cfr. *id.*, 1113a, 30 s.

⁹³ *Id.*, V, 4, 1131 b, 21 ss.; tr. it. cit., p. 197.

⁹⁴ Cfr. *id.*, V, 11, 1138a.

⁹⁵ *Id.*, VI, 5, 1140 a 30; tr. it. cit., p. 235.

⁹⁶ *Id.*, III, 4, 1113 a 16 ss.; tr. it. cit., p. 123.

un atto d'ingiustizia, perché si colpirebbe un innocente. Per converso, la ragione per cui non è responsabile l'atto con cui si vuole un bene che non lo è, è la stessa ragione per cui si vuole un bene che lo è. In altri termini, se l'uomo vizioso non è responsabile dei suoi atti, non dovrebbe esserlo neppure il virtuoso. Ma se gli atti del vizio e della virtù non sono volontari, in realtà non c'è vita etica. Aristotele ribadisce che «la virtù dipende da noi, e così pure il vizio. Infatti, nei casi in cui dipende da noi l'agire, dipende da noi anche il non agire, e in quelli in cui dipende da noi il non agire, dipende da noi anche l'agire. Cosicché, se l'agire quando l'azione è bella, dipende da noi, anche il non agire dipenderà da noi, quando l'azione è brutta»⁹⁷.

Della tesi socratica Aristotele sottolinea un'altra incongruenza, che mette in discussione il suo teleologismo, avente un ruolo determinante nella soluzione del problema del male. Se si cerca di superare le aporie dell'intellettualismo etico col dire che «oggetto di volontà è ciò che appare bene, accade di dover affermare che non c'è un oggetto di volontà per natura»⁹⁸. Aristotele distingue tra oggetto della volontà in assoluto (*ἀπλῶς*) e oggetto della volontà d'un determinato uomo e scioglie l'aporia dicendo che «in senso assoluto e secondo verità oggetto di volontà è il bene, ma per ciascuno in particolare è ciò che appare tale»⁹⁹. Per esempio, insidiare la moglie d'un altro è un male e quindi qualcosa da fuggire, ma a Paride insidiare Elena, moglie di Menelao, sembra un bene e quindi qualcosa da perseguire. E così, la volontà, in assoluto (*ἀπλῶς*, lat. *simpliciter, in sé*, vale a dire: *indipendentemente dalle particolari circostanze, di cui l'atto concretamente viene a rivestirsi*), ha per natura (*φύσει*) un suo determinato oggetto, verso il quale si porta per un suo impulso e questo oggetto è il vero bene; ma l'oggetto della volontà di quest'uomo particolare dipende dal giudizio dell'intelletto pratico di quest'uomo particolare, il quale, in casi particolari, potrebbe ingannarsi per ignoranza o per influsso delle passioni e ritenere che sia bene ciò che in sé, in assoluto, è un male. E poiché informarsi o non informarsi sulle cose è un atto di volontà, come è un atto di volontà assecondare o resistere alle passioni, il malvagio è responsabile dell'atto di volontà con cui si porta verso un falso bene, da cui poi possono derivare «mali veri»¹⁰⁰.

⁹⁷ *Id.*, III, 5, 1113 b 7 ss.; tr. it. cit., p. 125.

⁹⁸ *Id.*, III, 4, 1113 a 20 s.; tr. it. cit., p. 123.

⁹⁹ *Id.*, III 4, 1113 a 23 ss.; tr. it. cit., p. 123.

¹⁰⁰ *Id.*, *Politica*, IV 12, 1297 a 12; tr. it. a cura di R. Lauro, Bari, Laterza, 1973, p. 140.

Qui entra in gioco il concetto di misura, con cui la ragione deve determinare ciò che è realmente bene e ciò che è realmente male. Un tale concetto è strettamente connesso a quello di *giusto mezzo* e, per conseguenza, in ogni atto umano tutto ciò che è al di là per eccesso e tutto ciò che al di qua per difetto, non è bene. E mentre Protagora sosteneva genericamente che l'uomo è misura, frantumando così la vita etica, Aristotele afferma che è misura solo l'uomo che eccelle per virtù (*ὁ σπουδαῖος*). «L'uomo di virtù giudica rettamente di ogni cosa, e in ognuna gli appare il vero. Per ciascuna disposizione, infatti, ci sono cose belle e piacevoli ad essa proprie, e forse l'uomo di virtù si distingue soprattutto per il fatto che vede il vero in ogni cosa, in quanto ne è regola e misura»¹⁰¹. È nello *σπουδαῖος* che il sapere coincide con la virtù.

Con Aristotele il problema del male assume una valenza fortemente etica, ma non esclusivamente, come lo sarà per gli stoici. E quando lo Stagirita, nella critica socratica, sottolinea la responsabilità soggettiva e oggettiva dell'uomo in ordine al bene e al male, dà in effetti alcune coordinate a S. Tommaso per portare a soluzione il problema. Il male, quello reale e non quello che dipende da un errore di prospettiva del giudizio, affonda le sue radici nella volontà e nell'intelletto dell'uomo, in ogni uomo e in tutto l'uomo (vale a dire nella sua volontà come nel suo intelletto) e in tutti gli uomini. La vittoria su di esso dipende solo dall'uomo, come dall'uomo dipende la sua storia.

Ma Tommaso non prende solo da Aristotele, il quale ha studiato e risolto a suo modo il problema morale solo secondo una visione orizzontale e puramente naturale. Circa il problema del male Tommaso è in debito nei confronti di Aristotele tanto quanto lo è nei confronti di Platone.

L'uomo ideale, l'uomo uscito immediatamente dalle mani creatrici di Dio e tratteggiato dall'Angelico nell'art. 1 della q. 4 è l'uomo armonioso di Platone, quello che, al seguito della divinità, sottomette la ragione al mondo divino dell'intelligibile, di modo che il divino che è in lui, la ragione, mentre si sottomette al divino dell'iperuranio, sottomette a sé il mondo inferiore della corporeità e della sensibilità. E così l'atto malvagio non comporta soltanto un sottrarsi della sensibilità al dominio e alla regola della ragione, come sarà per Aristotele, ma anche

¹⁰¹ ID., *Etica nicomachea*, III, 4, 1113 a 29 ss.; tr. it. cit., p. 125. Abbiamo preferito tradurre *ὁ σπουδαῖος* con uomo di virtù, anziché con uomo di valore, perché in Aristotele l'eticità include la moralità, che la traduzione uomo di valore tenderebbe ad escludere anziché includere.

un sottrarsi della ragione al dominio e alla regola del divino, come sarà per Tommaso.

Pur essendoci in Aristotele questa chiusura dell'ordine morale alla trascendenza, benché non si possa dire la stessa cosa circa l'ordine metafisico, tuttavia non si può condividere l'accusa di dualismo, che il Gilson rivolge allo Stagirita e che un lustro prima di lui era stata rivolta anche dal Masson¹⁰². Secondo il medievalista francese la materia di Aristotele tenderebbe, come quella di Platone, alla propria distruzione. Ripetendo la stessa tesi del Masson, scrive infatti che «l'universo eterno e non creato di Aristotele, con la sua materia che oppone un'eterna *resistenza* alla perfezione della forma (sic!), differisce profondamente dall'universo creato dei filosofi cristiani, in cui la materia partecipa direttamente della perfezione dell'essere divino»¹⁰³. Eppure nello stesso brano, che il Gilson adduce a sostegno di quanto dice¹⁰⁴, Aristotele stesso lo smentisce. Aristotele non solo nega la tesi platonica, erroneamente attribuita dal Gilson anche ad Aristotele, e secondo la quale la materia tenderebbe alla propria distruzione, ma per di più aggiunge che nella forma c'è qualcosa di divino e nella materia c'è una tendenza e un'aspirazione verso questo divino posseduto dalla forma. «L'elemento che desidera, scrive, è la materia, come la femmina il maschio e come il brutto il bello»¹⁰⁵. La tesi gilsoniana era stata già sostenuta da Plutarco nel *De Iside et Osiride*, che aveva fatto dire ad Aristotele ciò che aveva detto Platone. Del nostro stesso parere è anche Sertillanges¹⁰⁶.

Lecce, Università

FERNANDO FIORENTINO

¹⁰² Cfr., del MASSON, la v. "Mal", nel *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey, 1927, t. IX, p. 1685a.

¹⁰³ E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, tr. it. a cura di Pia Sartori Treves, Brescia, Morcelliana, 19693, p. 161.

¹⁰⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, I, 9, 192 a 10-25.

¹⁰⁵ *Id.*, I, 9, 192 a 23 s.; tr. it. cit., p. 53.

¹⁰⁶ A.-D. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, vol. 2, Paris, Aubier, 1948, vol. I, p.

RIVISTE DOMENICANE D'ITALIA

ANGELICUM - Rivista Internazionale di studi di carattere teologico, filosofico, canonico, della Pont. Università S. Tommaso d'Aquino, Roma, 4 numeri annui.

Abbonamento annuo L. 60.000; estero \$ 50; Ccp 11019049 intestato a: Università S. Tommaso, Largo Angelicum 1 - 00184 Roma.

DIVUS THOMAS - Rivista quadrimestrale dello Studio filosofico domenicano di Bologna.

Abbonamento: ordinario L. 50.000; estero (via aerea) L. 110.000. Ccp 22610406 intestato a: "Divus Thomas", via dell'Osservanza, 72 - 40136 Bologna - Tel. 051/58.20.34 - Fax 051/33.15.83.

MEMORIE DOMENICANE - Nuova Serie con carattere storico ed interesse all'elaborazione critica della fede in relazione a culture e società.

Abbonamento: prezzo stabilito per i singoli volumi.

Versamenti: Ccp 10202513 Intestato a «Memorie Domenicane» Piazza S. Domenico, 1 - 51100 Pistoia.

NICOLAUS - Rivista semestrale di teologia ecumenico-patristica, redatta dai docenti dell'istituto di teologia ecumenico-patristica «S. Nicola» a Bari. Esce in fascicoli di oltre 200 pp.

Il prezzo varia a seconda della mole del fascicolo.

Rivista Nicolaus - Via Bisanzio e Rainaldo, 15 - 70122 Bari.

RASSEGNA DI LETTERATURA TOMISTICA - Segnala criticamente quanto anno per anno si scrive intorno a San Tommaso e al tomismo in tutto il mondo.

Abbonamento: il prezzo dei volumi varia a seconda della mole. Via L. Palmieri, 19 - 80133 Napoli.

RIVISTA DI ASCETICA E MISTICA - È la più antica rivista italiana dedicata ai problemi e alla storia della spiritualità. Esce in fasc. trimestrali di oltre 100 pp.

Abbonamento ordinario L. 40.000; estero L. 50.000; sostenitore L. 50.000.

Ccp 18360503 intestato a: D'Urso A. C. Giacinto

Convento S. Marco, Via Cavour, 56 - 50129 Firenze.

SACRA DOTTRINA - Rivista bimestrale di scienze religiose pubblicata a cura della Facoltà teologica di S. Domenico a Bologna. Esce in fascicoli di oltre 150 pp.

Abbonamento annuo L. 55.000; estero via aerea L. 100.000; benemerito L. 50.000. Ccp 25560100 Intestato a: Sacra Dottrina, Piazza S. Domenico, 13 - 50124 Bologna.

SAPIENZA - Rivista internazionale di filosofia e di teologia dei Domenicani d'Italia. Periodicità trimestrale; pagine complessive 500 circa.

Abbonamento annuo: L. 50.000 (estero L. 60.000). Ccp 19653807 intestato a: Rivista Sapienza, Editrice Domenicana Italiana, Via L. Palmieri, 19 - 80133 Napoli.

TEMI DI PREDICAZIONE - OMELIE - Sussidi per la predicazione: 12 grossi numeri annui, alcuni monografici, altri omiletici.

Abbonamento (dall'Avvento): ordin. L. 55.000; Europa e Bacino Med. L. 65.000; altri Paesi L. 100.000. Ccp 24794802, intestato a: Editrice Domenicana Italiana - Via L. Palmieri, 19 - 80133 Napoli.

LAVORARE E DIVERTIRSI PER SCACCIARE LA PAURA DELLA MORTE ?

I. LA PAURA UMANA DELLA MORTE E IL BISOGNO DI LIBERARSENÈ

1. L'esistenza mortale e la paura di morire

Nel suo famoso «Sermone di Benares» Buddha dice: «Tutto ciò che comincia anche finisce»¹. Secondo l'astrologia orientale, che si diffuse nel mondo ellenistico, «la morte è inscritta nella posizione degli astri alla nascita, al modo in cui, del resto, tutti i fenomeni sono sottomessi a una fatalità, cioè a una legge inflessibile che regge gli astri: "Il destino ci guida, e la durata di tempo che resta a ciascuno è stabilita dalla prima ora di vita"²; "moriamo nel momento in cui nasciamo e la fine dipende dall'origine"³. Questo fa ritenere che la morte sia inscritta nella vita in modo tale che si può considerare ogni nostro giorno come l'ultimo: "Io non ho adattato la mia persona a quel giorno che un'avida speranza mi aveva promesso come ultimo, bensì non c'è giorno ch'io non abbia considerato come ultimo"⁴. Un'idea simile faceva scrivere a sant'Agostino: «Sono di terra e cenere [...], non so donde sia venuto qui, in questa vita mortale o morte vitale»⁵. Vita e morte si mescolano continuamente, perché «quando un'età comincia, un'altra muore. Quando inizia la fanciullezza, l'infanzia muore; quando viene l'adolescenza, muore la fanciullezza; quando giunge la giovinezza, muore l'adolescenza; quando si arriva alla vecchiaia, muore la giovinezza; quando viene la morte, muore ogni età. Quante età suc-

¹ Citato da BURTT, p. 31. La traduzione dall'inglese è nostra. Per le sigle e i cognomi in tutte lettere maiuscole vedi le abbreviazioni e la bibliografia in fondo all'articolo.

² SENECA, *Sulla provvidenza* 5,7: *Fata nos ducunt, et quantum cuique temporis restat, prima hora disponit*; Id., *Consolazione per Marcia* 10,5; 21,4.

³ MANILIO, *Astronomica* 4,16: *Nascentes morimur, finisque ab origine pendet*. Le due ultime citazioni sono tratte da PIZZOLATO, p. 36. Vedi anche LEOPARDI, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, p. 97: «È funesto a chi nasce il dì natale».

⁴ SENECA, *Lettere* 93,6. PIZZOLATO, p. 34.

⁵ CONFESSIONI, lib.I, VI, 7, p. 31: *In istam dico vitam mortalem an mortem vitalem*.

cessive desideri, tante allo stesso tempo anche morti desideri»⁶. Anche san Gregorio Nazianzeno vede la sua vita morire continuamente, travolta com'è ad ogni istante dall'inarrestabile trascorrere del tempo: «Ma, dimmi, che sono? non già come flutto trascorse / Ciò che già fui? E un altro, se pur sarò, sarò. / Nulla permane; ed io pure sono torbido flutto del fiume, / Che sempre scorre; e nulla di me ha posa mai / [...] Di mia madre il grembo ebbi per mio sepolcro. / Fra due tombe, così, per ancora morire viviamo; e solo è spreco d'anni la vita ch'io vivo, / Che sopra me diffuse la triste vecchiezza crucciosa»⁷.

Montaigne prosegue⁸ con queste considerazioni: «Il primo giorno della vostra nascita v'incammina a morire come a vivere. [...] Tutto quello che vivete, voi lo rubate alla vita: è a sue spese. L'opera continua della vostra vita è imbastire la morte. Perché siete nella morte mentre voi siete in vita [...], durante la vita siete morenti, e la morte tocca più duramente il moribondo che il morto, più vivamente ed essenzialmente»⁹. Uno scrittore spagnolo di pochi decenni posteriore a Montaigne rimproverava i suoi contemporanei di non conoscere cos'è la morte, benché essa si mescolasse sempre con la loro vita, e di parlare della vita e della morte, che vanno sempre insieme, come se fossero due realtà separate: «La morte voi non la conoscete e siete voi stessi la vostra morte. Ha la faccia di ciascuno di voi e tutti siete la causa della vostra morte. Ciò che chiamate morire è finir di morire, e quello che chiamate nascere è incominciare a morire, e quello che chiamate vivere è morire vivendo»¹⁰.

Nel nostro secolo Heidegger ha fondato la sua «filosofia esistenziale» sul principio che «la morte è un modo di essere che la realtà umana assume dal momento in cui è: «un essere umano è fin dalla nascita abbastanza vecchio per morire»»¹¹. Un fenomenologo gli dà ragione: «Io non solamente ho l'evidenza che *una volta* bisogna morire, quando cioè sarà raggiunto il punto limite della morte naturale, ma

⁶ *Enarrationes in psalmos*, CXXVII, 15; PL 36/37, 1686: *Quot optas gradus aetatis, tot simul optas et mortes aetatis*. La traduzione in italiano è nostra.

⁷ *Carmina*, I, 14; PG 37, 758b. Da quel santo cristiano che è, Gregorio però conclude: «Ma se l'eternità senza più morte attende, / Morte non è per noi mortali la vita? / Quella che chiami morte, non è dunque la vita?». Questa bella traduzione dall'originale greco in italiano è di BIGNONE (SBL, p. 413).

⁸ Inizia infatti la sua riflessione citando il verso del poeta latino Manilio riportato nella nota 3.

⁹ MONTAIGNE 1962, p. 91. La traduzione in italiano di questo brano, e di quelli che citeremo in seguito dello stesso autore, è nostra.

¹⁰ QUEVEDO, p. 375.

¹¹ Citato da FOULQUIÉ, p. 457b. La traduzione è nostra.

anche che sono immediatamente dinanzi alla possibilità reale della morte in ogni istante della mia vita, *oggi e sempre*: La morte mi è vicina»¹². Il poeta americano della *Beat Generation*, Allen Ginsburg, si è espresso nello stesso modo: «Morire è come un salto nel quadrato vicino, come il gioco dei piccoli. Morire è qui, adesso [...]. Non importa capire. Importa esserci. Tu ci sei sempre. Non sapevi che sono sempre stato morente, sempre sul punto? Il punto, esattamente quel punto. Non è lì che precipitano tutti i nostri pensieri, consci e inconsci?»¹³. La siciliana Jolanda Insana così parla di sé: «Pupara sono / e faccio teatrino con due soli pupi / lei e lei / lei si chiamava vita / e lei si chiamava morte»¹⁴. Giorgio Caproni non molto prima della sua morte poetò di morti vivi nella morte e di vivi morti nella vita. «Oh cari. / Apparivano tutti in trasparenza / Tutti / in anima. / Tutti / nell'imprendibile essenza dell'ombra. / Ma vivi. / Vivi dentro la morte / come i morti son vivi / nella vita»¹⁵.

Uno scrittore italiano vivente indugia a lungo sugli stessi pensieri. «La vita e la morte ci sono sempre tutte e due e l'uomo non sa, per natura, a quale delle due dare più rilievo. Nel colmo della vita può concedersi di "contemplare" la morte. [...] La morte sembra ma non è un fatto immaginario. È un fatto doveroso e matematico. Non c'è nessun che non sia morto. [...] "L'uomo è la coscienza della sua morte: l'esistenza veramente umana è una coscienza esistente della morte o una morte cosciente di sé"»¹⁶. [...] Il capire e il morire sono l'unico vero e disperato fondamento dell'uomo. Dal momento che muore di sicuro e sul serio, non c'è nulla che faccia accantonare l'idea della morte, non c'è nessuna anestesia che duri più di un'ora e da ogni anestesia c'è il risveglio e nel segreto la propria morte e il culto dei morti. [...] «L'idea della vita chiama necessariamente in causa l'idea della morte, quella coscienza della finitezza che si cela in ogni frag-

¹² LANDSBERG, p. 15. I corsivi sono dell'autore, la traduzione dal francese è nostra.

¹³ Questi versi sono tratti dal poema *Kiddish*, pubblicato dal Ginsberg nel 1961 e citato da Furio Colombo nel suo articolo: «Allen Ginsberg, crepuscolo di un poeta» (*La Repubblica*, 5 aprile 1997, pp. 32-33). Ad essi fanno eco le parole dette in un'intervista dal famoso critico letterario statunitense Harold Bloom – del cui libro: *Canone Occidentale*, Bompiani, Milano, 1997, ultimamente si è discusso molto nelle pagine culturali dei giornali –: «A mano a mano che invecchi, che tu ne sia o no cosciente, ti trovi a confrontarti con il fatto d'essere mortale» (*La Repubblica*, 16 aprile 1997, p. 31).

¹⁴ *Corriere della Sera*, 16 giugno, 1997, p. 29.

¹⁵ CAPRONI, p. 59. Gina Lagorio commenta: «La comunione spirituale dei vivi e dei morti, la sola possibile alterità religiosa della vita, innegabile malgrado qualsiasi determinata chiusura delle porte e dei cuori, è affermata qui in poesia» (*Corriere della Sera*, 20 giugno 1997, p. 33).

¹⁶ L'autore dice di aver tratto questa frase da A. KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*.

mento di vita, vegetale, animale, umano, e l'uomo è originariamente una *meditatio futurae vitae*, disperazione e speranza, invocazione e preghiera" ¹⁷. [...] La morte è il nostro più vero specchio, l'interiorità e l'autocoscienza assolute. [...] La morte è maestra di vita. Insegna che la vita non è un programma. Si procede quasi non vedenti. Si vede, non si vede, si prevede, l'imprevedibile accade» ¹⁸.

Or non è molto era scritto su un quotidiano di grande tiratura: «Oggi, come in ogni altro giorno dell'anno, di "vero" c'è che un po' viviamo (speriamo bene) e un po' moriamo. Visto che "cotidie morimur", come insegna Seneca. Visto che: "debemur morti", siamo destinati alla morte, come insegna Orazio. Forse è l'unica "verità" indiscutibile (ed imbarazzante) di cui disponiamo» ¹⁹. La saggezza popolare ha espresso in un proverbio lapidario quest'intrecciarsi inestricabile della vita con la morte: «Chi più vive, più muore» ²⁰.

Di questo fatto indubitabile la scienza odierna ha trovato la seguente spiegazione. «Non vi può essere una vita così evoluta e complessa [come la nostra basata sul carbonio] senza la morte [...]. Non è possibile giungere alla vita se non mediante la via della morte [...]. [Nel nostro universo] non è possibile ottenere nuova energia da nessun'altra parte; ed è altrettanto vero che non è possibile perdere energia. Quel che accade è che l'energia disponibile viene costantemente impiegata e riorganizzata per costruire tutto ciò che esiste: pianeti o piante, soli o figli. Ma dato che l'energia è impiegata, diventa sempre meno disponibile per altri impieghi. Tutto ciò ci conduce nell'ambito familiare dell'entropia, che offre una delle più efficaci immagini contemporanee del disordine e della morte [...]. [All'entropia si oppone] la neghentropia (entropia negativa), che è la negazione del disordine, l'uso dell'energia disponibile per creare allo stesso tempo ordine e organizzazione [...]. Entropia e neghentropia sono, di fatto, intimamente connesse; ed è la morte, quale condizione necessaria per l'universo e per la vita, che stabilisce la connessione. Per converso, è proprio perché l'universo è così precisamente regolato per produrre la vita, *ma solo attraverso il processo della morte*, che la morte riceve dalla vita il massimo tributo e valore possibile [...]. [Tutti questi dati sperimentali] evidenziano l'estrema precisione necessaria per

¹⁷ La frase è tratta da H. JONAS, *Dio è un matematico?*

¹⁸ OTTIERI, pp. 14, 15, 16, 23, 26, 72, 73.

¹⁹ BENIAMINO PLACIDO, *La verità? Non la voglio conoscere?*, in *La Repubblica*, 12 ottobre 1997, p. 32.

²⁰ GRISI, p. 154.

produrre la vita, ed anche l'assoluta necessità della morte se ci deve essere la vita [...]: non si può avere vita ad altre condizioni che quelle della morte; ma dove c'è morte, lì immediatamente c'è possibilità di vita [...]. La morte non è, in questa prospettiva, un caso di vita che si arrende alla vita: è anche un caso di vita che si arrende *per* la vita, di vita che cede il passo perché un'altra vita, più complessa, possa venire in essere»²¹. Di conseguenza la medicina odierna asserisce che «il morire, così come il nascere, è *un evento assolutamente naturale e fisiologico*»; e che perciò «l'intervento del medico non serve a “curare” la morte, così come non serve a “guarire” la nascita, ma ha l'unico scopo di permettere ad entrambe di compiersi senza complicazioni né ritardi, operando una vera e propria prevenzione — questo sì — delle “patologie” dell'una e dell'altra»²².

Possono, tali spiegazioni, chiarire agli esseri umani l'enigma della loro morte e placare la paura viscerale che ne hanno? Risponde un fenomenologo: «L'esperienza che l'uomo ha della necessità della sua morte non ha nulla in comune con l'ipotesi di una morte naturale dell'organismo»²³. E uno psicologo cristiano aggiunge: «Devo dire che ho grande difficoltà ad immaginarmi che si possa trovare una risposta restando in un mondo letteralmente ateo, senza Dio, in un mondo in cui alla domanda sul perché viviamo e moriamo, non possa essere data altra risposta che quella dell'economia naturale della materia composta di molecole complesse di idrocarburi»²⁴. La morte per gli esseri umani è un'enigma angosciante, perché essi avvertono in essa l'assurdità e lo scandalo che una persona dotata d'intelletto e di volontà, e, quindi, essenzialmente superiore ai meccanismi biologici e fisiologici del proprio corpo, debba dipendere da quei meccanismi in modo tale che il loro definitivo cedimento provochi l'apparente annientamento della persona stessa²⁵. Nella morte degli esseri umani infatti «quello che sembra prevalere è il *cosmos* sopra il *logos*; quello che trionfa è la materia che riassorbe l'uomo, la sua manifestazione episodica, in virtù di una legge biologica, e non l'uomo che domina la materia con la sua razionalità dialettica. [...] Ma se l'uomo passa come tutto il resto, non c'è ragione di trattarlo con tanto rispetto: la realtà della *persona* è una finzione speculativa e deve essere riassorbita da

²¹ BOWKER, pp. 270-277, *passim*. I corsivi sono dell'autore.

²² TOSCANI p. 12; cf. p. 8. Il corsivo è nostro.

²³ LANDSBERG, p. 15. La traduzione dal francese è nostra.

²⁴ DREWERMANN-JEZIOROWSKY, p. 50.

²⁵ Cf. BORNE, cl. 1762.

quella realtà onnipresente che chiamiamo *natura*. [...] Insomma la morte umana crea un problema, perché l'uomo è concepito come un valore che trascende quello dei fatti bruti»²⁶.

La dottrina cattolica spiega la scandalosa assurdità della morte umana, insegnando che «la morte in sé è naturale all'uomo, ma lo sfacelo del corpo umano nello stato di giustizia originale era stato soppresso dal dono [divino preternaturale] dell'immortalità. Tale dono fu perduto dal peccato e la mortalità umana riacquistò i suoi diritti e i suoi effetti»²⁷. Pertanto la Scrittura non è in contraddizione con se stessa quando addita la causa della morte tanto nella natura stessa dell'uomo quanto nel peccato: entrambi i motivi sono veri»²⁸. Ecco perché la morte, che la scienza considera un evento del tutto naturale, perché determinato dalle leggi che regolano la materia organica, all'uomo che deve subirla si prospetta come «il segno di un mistero spaventoso, quello del peccato e della separazione da Dio»²⁹. È «l'uomo dell'umanità peccatrice che è assoggettato, secondo la Scrittura, a una morte che, nell'ordine della sua realizzazione concreta, è pena del peccato, dinanzi alla quale non è libero bensì schiavo, e che gli appare come qualcosa d'incomprensibile, contro cui non può non ribellarsi. [...] Difatti l'incredulo patisce la morte in ciò che essa ha di castigo e di manifestazione della colpa, la vive come una pena durante la sua esistenza peccatrice (dato che non la comprende né l'accetta) e la muore nella disperata schiavitù del suo potere annichilante»³⁰.

Gli uomini d'oggi però non pare che si angustino del fatto di dover morire, perché il forte aumento della vita media, verificatosi nelle società sviluppate durante l'ultimo secolo³¹, ha fatto sì che nella società odierna «La morte non è un'evidenza qual'era all'epoca delle grandi epidemie e comunque nei secoli alle nostre spalle»³², e quindi può essere semplicemente negata, cancellata perché è meno presen-

²⁶ RUIZ, pp. 262-264. La traduzione è nostra.

²⁷ CONCILIO TRIDENTINO, *Sessione 5*, can. 1-2.

²⁸ BARTMANN, p. 1381. Cf. Gen 3, 19; 12, 17; Ps 102 e 103; Rm 5,12 ecc.

²⁹ GUILLUY, cl. 759.

³⁰ RUIZ, p. 266 e 268. La traduzione dallo spagnolo è nostra.

³¹ Cf. «A child born in the U.S. in 1900 could expect to live 47 years. Average life expectancy for a child born in the U.S. today is about 76» («Can we stay young?», in *Time Magazine*, December 9, 1996, pp. 57-63). «In poco più di un secolo la vita è quasi raddoppiata, dai quarant'anni del 1840 ai quasi ottanta delle donne d'oggi» (TOSCANI, p. 12-13).

³² Ecco un esempio di come all'inizio del Cinquecento si pensava alla vita ed alla morte: «Pensa a com'è penosa, fugace la vita presente, come da ogni parte la morte ci sovrasti insidiosamente, quanto esso colpisca ovunque all'improvviso. [...] Considera quanto questa vita sia più fugace del fumo, più vana dell'ombra, quante insidie ci tenda la morte che sta in agguato in ogni luogo e in ogni momento» (ERASMO, pp. 289. 292).

te»³³. Infatti «nei paesi ricchi l'esperienza della morte sta scomparendo nella vita dell'individuo. Ciò che i più conoscono della morte è dovuto quasi esclusivamente ai mezzi di comunicazione, e specialmente al cinema³⁴. La morte, sullo schermo, è in genere rappresentata come evento violento, sanguinoso, del quale si può attribuire responsabilità e colpa a qualche causa ben individuabile. Spesso queste morti sono innaturali, per lo più omicidi. La sovrabbondanza di messaggi, e la loro monotonia, agisce come un anestetico, e la morte è così esorcizzata, allontanata di fatto dall'esperienza del singolo individuo e dall'immaginario collettivo. Il risultato è che essa finisce per essere neutralizzata attraverso un meccanismo d'inflazione [...]. [La morte vera oggi è] celata dietro gli interventi sanitari, medicalizzata, tenuta nascosta allo stesso morente. La morte è ritenuta ripugnante e vergognosa [...]. Si parla di "pornografia della morte": si può costatare come, sotto certi aspetti essa abbia occupato il posto che aveva il sesso nella società vittoriana [...]. Oggi l'educazione sessuale è entrata nelle scuole elementari, ma si racconta che il nonno è partito per un lungo viaggio [...]. Per lo più si muore segregati, in ospedale e in istituzioni per anziani, lontano, in pratica, dalla vita di tutti i giorni. Si capisce allora come l'esperienza della morte sia di fatto sconosciuta a gran parte della popolazione, specialmente a quella più giovane»³⁵.

C'è tuttavia qualcuno che si rammarica di questa situazione: «Oggi la morte viene delegata a quell'apparato tecnico che è l'ospedale dove si ricovera, oltre al malato, anche l'angoscia di dover morire [...], privati [come siamo] dell'esperienza della morte noi disponiamo sempre meno di un sentimento e di una parola adeguata per trattare la morte, quella degli altri e la nostra. Questo è un impoverimento significativo dell'animo umano. [...] Quando la realtà è assorbita per intero da quel *modello di simulazione* che è il discorso scientifico, la nostra vita, e non solo la nostra morte, non sarà più regolata dalla nostra esperienza, ma dai modelli che la generano. [...] Malissimo faremmo noi uomini ad abbassare il nostro sguardo sulla vita e sulla morte a livello dello

³³ ACQUAVIVA 1990, p. 56.

³⁴ «I più» di cui qui si parla sono naturalmente le masse indaffarate e distratte che popolano i paesi economicamente sviluppati. Un teologo però osserva: «Qualcuno ha scritto che il nostro secolo potrebbe esser chiamato "un secolo di morte". Non solo perché in esso proliferano, con sinistra periodicità, le morti inflitte violentemente. Ma ancor più perché si è riflettuto molto e bene sulla morte. Sicuramente ambedue i fattori sono correlativi: la proliferazione delle morti nell'ambito della prassi induce alla considerazione della morte nell'ambito della teoria» (RUIZ, p. 260-261. La traduzione dallo spagnolo è nostra).

³⁵ TOSCANI, pp. 15-18, *passim*.

sguardo scientifico. Perderemmo [...] la nozione di vita e di morte e più in generale di *esistenza*»³⁶. Dalla situazione odierna, secondo uno psicologo, deriva il paradosso che «noi, che proprio grazie ai mezzi di informazione di massa abbiamo forse visto più cadaveri di qualsiasi altra generazione, di fronte alla morte vera, vicina, sembriamo, spesso, molto impreparati e come sorpresi»³⁷.

Qualche diecina d'anni fa anche i bambini venivano fatti partecipare ai riti funebri, nei quali la morte poteva rivelarsi loro in tutta la sua tragica realtà. «Ricordo, come se fosse oggi, quando morì il padre di un mio compagno di scuola elementare: ci portarono al rito funebre, al quale non avevo mai assistito prima d'allora, con l'aspersione e l'incensazione della bara, e poi quel carro funebre che saliva verso il cimitero. *Il pensiero della morte mi afferrò alla gola*: sì. Pensavo, un giorno mio padre e mia madre saliranno anche loro su questa strada, anch'io li seguirò in questo destino»³⁸. Una così drammatica esperienza infantile della morte sembra essere molto rara oggi. Eppure, la psicologa Maria Rita Parsi ha recentemente dichiarato che «l'angoscia della morte è alla radice dell'esperienza emotiva infantile, si tratti della morte di un piccolo animale come della morte del vicino di casa o del nonno»³⁹. E il regista cinematografico Bernardo Bertolucci conferma: «I bambini di oggi sono così assediati dall'idea della morte! Quando ero bambino io, la morte non era presente come un incubo. Sì, qualche vecchio zio...questi bambini [degli Stati Uniti d'America, che avevano assistito ad una proiezione ad essi riservata del film dello stesso regista: *Piccolo Buddha*] invece sono perseguitati dalla parola morte e dalle morti che vedono continuamente in tv. Ed era bello notare che quello che i buddhisti chiamano la condanna dal samsara, la catena del morire e del rinascere, era vista dai bambini come un privilegio assoluto»⁴⁰. E neppure i giovani adulti d'oggi rimuovono del tutto il pensiero della morte, se Il popolare cantautore rock Lucia-

³⁶ Umberto Galimberti, «Le frontiere della vita oltre la vita», in *La Repubblica* 17 maggio 1997, p. 32. I corsivi sono dell'autore.

³⁷ CINISELLI, p. 213.

³⁸ QUINZIO-LESTINGI, p. 6. Il corsivo è nostro. Diventato adulto, Quinzio «se ne stava a volte davanti ai cancelli del cimitero del Verano in Roma osservando i carri funebri. Erano dieci o venti ogni mattina, con altrettanti defunti. Meditavo sulla vita umana e tutti quei cadaveri mi sconvolgevano; era come se la città dei viventi venisse continuamente risucchiata da quella dei morti. E sono sempre vissuto con questo senso dell'orrore, di qualcosa che contraddice continuamente le aspettative di felicità degli uomini» (*Ib.*, p. 9).

³⁹ *La Repubblica*, 16 aprile, p. 21. Il corsivo è nostro.

⁴⁰ *La Repubblica*, 1 giugno 1997, p. 29. Il corsivo è nostro.

no Ligabue, intervistato da Fernanda Pivano, ha potuto affermare che tra i temi che predilige nelle sue canzoni c'è anche «il pensiero della morte»⁴¹.

Dobbiamo quindi riconoscere che oggi, non meno che in passato, gli esseri umani «si trovano costretti a verificare che, per quanto possano ingegnarsi a fuggire di fronte ai pericoli nel campo dell'angoscia, alla fine la situazione di pericolo non sarà più in alcun modo evitabile. Questi esseri che diventano coscienti della loro situazione biologica in questo mondo, renderanno infinita la paura a motivo del raziocinio che hanno acquisito e della loro consapevolezza. Saranno coscienti che per quanto possano prendere in giro la morte, ad un bel momento essa li ghermirà»⁴². E nemmeno «possiamo negare che il pensiero della morte possa renderci infelici, soprattutto quando siamo nel pieno delle nostre forze, della bellezza e conduciamo una vita coronata da successi. Essere consci che tutto dovrà finire miseramente, che quanto abbiamo fatto lo lasceremo qui, è senza dubbio un'idea che comunica infelicità»⁴³.

Di qui il grande bisogno che anche noi abbiamo di liberarci dal pensiero della morte e dalla paura e dall'infelicità ch'esso provoca in noi. Anzi, a sentire l'Ottieri, oggi «il terrore della morte è diffuso. È lo spavento puro. Anche gli spiriti religiosi, che sanno dove si va, socchiudono gli occhi, incessantemente meditano, cercano di ricordarsi la certezza imprevedibile tutta intera che pure sanno a memoria. In me l'idea della morte, quando è acuta e lontana — pare — dal fatto, si manifesta con pungiglioni, trasalimenti brevi nella mente e nel petto. Sono piccole manifestazioni, ma la loro intensità elettrica dà un'idea di cosa sarà il bradisismo. La persona poi riprende il suo tradizionale cammino. Ma io non posso dirmi: ho delirato, l'oggetto panico non esiste, si scioglierà»⁴⁴.

⁴¹ *Corriere della Sera*, 1 ottobre 1997, p. 31.

⁴² DREWERMANN – JEZIOROWSKI, p. 21.

⁴³ TORNO, p. 141. L'antico saggio ebraico aveva scritto tanti secoli fa: «O morte, quanto è amaro il tuo ricordo per chi ha riposto la pace nelle sue sostanze, per l'uomo contento e fortunato in tutto, per chi ha ancora la forza di sfruttare il piacere!» (Sir 41, 1).

⁴⁴ OTTIERI, p. 15. Cf.: «Il senso della morte e dell'altrove e di altro covano sotto la cenere. È bene che restino lì senza riscaldare gli animi» (p. 30).

2. Il bisogno umano di liberarsi dalla paura della morte

L'antica saggezza stoica insegnava: «Non devi cercare che gli avvenimenti vadano come vuoi, ma volere gli avvenimenti come avvengono: e vivrai sereno»⁴⁵. La morte è più di tutti gli altri l'avvenimento che non va come vorremmo. Perciò, prosegue l'antico maestro di stoicismo, «la morte e l'esilio ed ogni cosa che appare terribile ti siano ogni giorno davanti agli occhi e, prima di ogni altra la morte; e non avrai più pensieri bassi, né desidererai più alcunché oltre misura»⁴⁶. Si riteneva che, se si fosse riusciti a pensare alla morte e ad accettarla per quel che è, essa non avrebbe più tanto spaventato. Ci si sarebbe piuttosto familiarizzati con essa e preparati ad accoglierla serenamente. «Perché temi il tuo ultimo giorno? Esso non conferisce niente di più alla tua morte che ciascuno degli altri. L'ultimo passo non causa la stanchezza, la manifesta. Tutti i giorni vanno verso la morte, l'ultimo ci arriva»⁴⁷. «Se intendeste che quello che chiamate vivere è morire vivendo, ciascuno di voi rimarrebbe a guardare in sé la propria morte ogni giorno, e quella altrui in tutti gli altri, e vedreste che le vostre case ne sono piene e che nel mondo ci sono tante morti quante persone e non stareste lì ad aspettarla, ma a farle compagnia e a prepararla»⁴⁸. Un libro di recente pubblicazione pullula di pensieri come questi: «Il senso della morte è il più indispensabile al senso della vita. [...] Ora non voglio pensare che alla morte in sé. Tutto ciò che mi distrae, lo caccio via, non voglio divagazioni. [...] L'idea della morte è sempre giusta, perché ha ragione. [...] Mi avvertono che bisogna pensarci solo un'ora al giorno, altrimenti non è che un sintomo. Ma questo sintomo è doveroso, ci rappresenta insieme a quello della vita. Il mio pregio e vanto consiste nel dire: io ci penso più che un'ora al giorno, molto di più. [...] Sembra che l'intera vita sia una macchina congegnata per scoprire l'enigma della morte. [...] Chi mi ha dato l'esatta definizione del mio attuale rapporto con la morte è Patrizia Valduga, la migliore poetessa contemporanea, quando scrive: "È stata, la mia, vocazione d'intimità con la morte...Io che ho paura della morte, che non sono che paura della morte, e che non voglio più fare

⁴⁵ EPITTETO, *Manuale*, 8, p. 531.

⁴⁶ *Ib.*, 21, p. 536. Cf. «Ha senso...curarsi d'imparare cosa è la morte...per poter dire: "Mio caro Critone se così piace agli Dei, così sia" e non: "Me infelice! povero vecchio, ecco che cosa era in serbo per i miei capelli bianchi!"» (*ib.*, *Diatriba* I, 4, 24/25, p. 9).

⁴⁷ MONTAIGNE 1962, p. 94. Una nota a p. 1453 di questa edizione avverte che le ultime due frasi del testo citato traducono un brano delle *Lettere a Lucilio* di Seneca.

distinzioni fra vita e morte...". Io sono, appunto, *intimo* con la morte. Non me ne vanto, familiarizzo con essa, sono suo cugino»⁴⁹.

Ma i più tra noi pare che si comportino diversamente. «La maggioranza degli uomini schiva istintivamente la preparazione alla morte e preferisce giungere al momento supremo senza affrontarlo positivamente [...]. La morte dell'uomo non è soltanto l'ultimo atto di un processo biologico, come nell'animale; nell'uomo è prevista e pre-vis-suta: perciò è presente lungo tutto il corso della vita lievitandola e condizionandola: magari latentemente ma senza tregua. Fonte di un ineusaribile sentimento d'angustia. Causa, a volte, di ribellione, di indifferenza, di abbattimento e di disperazione»⁵⁰. Gli esseri umani rifuggono dal pensare alla morte e dal parlarne, perché, se lo facessero, non potrebbero più nascondersi, come si sforzano di fare, perché la morte è annidata in essi come un parassita che ne succhia la vita fino ad esaurirla. Perciò «il rimedio del volgo è di non pensare alla morte. Si fa paura alla nostra gente soltanto a nominare la morte, e la maggior parte di loro si segna, come ad udire il nome del diavolo»⁵¹, scriveva Montaigne nel Cinquecento. Poi ricorda che già gli antichi Romani «avevano imparato ad addolcire e ad usare delle parafrasi: invece di dire : "è morto, ha cessato di vivere", dicevano: "ha vissuto". Noi ne abbiamo mutuato il nostro fu Mastro Gianni»⁵². Nel secolo successivo a quello di Montaigne Pascal insisteva: «gli uomini, non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno preso partito, per rendersi felici, di non pensarci. Nonostante queste miserie, egli (l'uomo) vuol essere felice, e non può non voler esserlo; ma come vi riuscirà? Bisognerebbe, per riuscirvi, ch'egli si facesse immortale; ma, non essendogli possibile questo, ha preso partito di impedirsi di pensare alla morte»⁵³. Il rifiuto di pensare alla morte è lodato da Spinoza, per il quale la virtù è tutt'uno con la razionalità, che consiste nella illuminata ricerca del proprio utile terreno: «L'uomo libero a nessuna cosa pensa meno che alla morte, e la sua sapienza è una meditazione non della morte, ma della vita»⁵⁴. Similmente

⁴⁸ QUEVEDO, p. 375.

⁴⁹ OTTIERI, pp. 11. 12. 14. 25.

⁵⁰ ALVAREZ, p. 1678a-1679b, *passim*.

⁵¹ MONTAIGNE 1962, p. 82. Questo brano e tutti quelli che citeremo in seguito dalle opere di Montaigne sono nostre traduzioni dell'originale francese.

⁵² MONTAIGNE 1962, p. 82. Una nota dell'editore spiega: «C'est-à-dire "feu un tel". La remarque porte sur *feu*: qui a accompli son destin, latin *fatutum*».

⁵³ PASCAL, nn. 168-169, p. 77.

⁵⁴ *Ethica*, IV, prop. LXVII, p. 535. Spinoza dimostra la sua *proposizione* in questo modo: «L'uomo libero, cioè l'uomo che vive secondo il solo detto della ragione, non è

Voltaire raccomandava ad un'amica: «Non bisogna mai pensare alla morte. Questo pensiero non giova che ad avvelenare la vita»⁵⁵.

Il nostro Manzoni spiega bene il meccanismo psicologico che serve a scacciar via dalla mente il pensiero della morte: «Ognuno può riconoscere in sé la disposizione [ad allontanarsi da quei pensieri che lo condurrebbero a scoperte indesiderabili], riflettendo all'estrema attività della mente nell'andare in cerca d'oggetti diversi, per occupare l'attenzione, quando un'idea tormentosa se ne sia impadronita. La volontà di mettere l'animo in uno stato piacevole influisce su queste operazioni in una maniera manifesta, che quando ci si presenta un'idea che riconosciamo importante, ma sulla quale non ci piace di fermarci, ci accade spesso di dire a noi stessi: non ci voglio pensare; e lo diciamo quantunque convinti che questo non pensarci ci potrà cagionar de' guai nell'avvenire; tanto è allora in noi il desiderio di schivare un sentimento penoso al momento presente»⁵⁶.

Alcune ricerche sociologiche hanno dimostrato che anche gli uomini d'oggi non vogliono pensare alla morte e si sforzano di ignorarla il più possibile, cancellandola come possibilità concreta dalla loro vita quotidiana⁵⁷. Nella nostra società secolarizzata, quando non si può proprio fare a meno di parlar di morte, non ci si segna più come in passato, ma si fanno gli scongiuri. E abbiamo anche noi un vasto campionario di metafore, eufemismi e perifrasi, che ci permettono di alludere alla morte senza chiamarla col suo vero nome. D'altra parte, il pensiero della morte può insinuarsi nella mente soltanto quando si è liberi dalle occupazioni che assorbono tutta l'attenzione. Ma neppure i periodi di tempo libero sono utilizzati, da chi ne può disporre, per soffermarsi a riflettere sull'enigma della morte. E tra quelli che cercano delle risposte alle cruciali domande suscitate dall'enigma della morte, dato che la ragione non ne trova facilmente di soddisfacenti, molti s'affrettano a rifugiarsi in attività meno frustranti di questa. In un recente libro sulla morte si legge dell'autrice, che durante le sue visite

guidato dalla paura della morte, ma desidera direttamente il bene, cioè desidera di agire, di vivere, di conservare il suo essere secondo il principio del proprio utile; e perciò a nulla pensa meno che alla morte, ma la sua sapienza è meditazione della vita» (*ib.*). Il curatore dell'edizione dell'*Ethica* che stiamo usando annota: «Che la vita sia per il filosofo una preparazione alla morte è la celebre sentenza di Platone (*Fedro*, 67D) e ripetuta da molti platonici; cf. Cicerone (*Tusculanae*, I, 30, 74)» (*ib.*, p. 812, nota 99).

⁵⁵ Citato da BORNE, cl. 1759.

⁵⁶ MANZONI, p. 62. «Zavattini racconta che fu licenziato perché aveva parlato della morte nelle ore d'ufficio. Aggiungo che lo stesso accade nei salotti, non si viene più invitati. E così nelle alcove, negli aereoplani» (OTTIERI, pp. 36-37).

⁵⁷ Cf. BECKER 1973 e ACQUAVIVA 1983.

alle tombe di famiglia, che la inducevano «in modo molto naturale a meditare sulla vita e sulla morte»; «pensavo e mi ponevo mille domande: dov'era quel giovane zio che non avevo conosciuto, e quel bambino, morto a quattro anni, sulla cui tomba mi sedevo per guardare in lontananza? Cosa c'era dopo la morte? *Dopo un po', non trovando le risposte, mi alzavo e mi davo da fare*»⁵⁸. In un'altro libro degli ultimi anni, che cerca di elaborare una filosofia attuale della vita, c'è scritto con una punta di cinismo: «Voi temete la morte, chi non la teme? Cercate di scordarvene, non vi riguarda non è vero? Cadono accanto a voi le vite degli altri, che importa? L'umana pietà vi commuove appena un istante, *se avete un tempo vuoto per soffermarvi*»⁵⁹.

Non per altro il Dottor *Faust*, figura emblematica dell'uomo moderno, si risolve ad evitare l'*otium* pensoso nel quale affiorano i problemi esistenziali: «Studiato ho, aihmé, filosofia, studiato ho legge e medicina e purtroppo anche teologia intensamente, con aspra fatica! *Eccomi or qui, povero stolto, senza aver nulla risolto, e vedo che nulla mai ne sapremo!* [...] Perciò mi son dato alla magia, se degli spiriti il verbo e l'opra qualche segreto forse mi scopra, per non più dire, acre sudando, ciò che a me stesso si va celando, *perché conosca ciò che il mondo tiene congiunto nel profondo, veda ogni seme e forza oprare e smetta alfine di cavillare*»⁶⁰. La magia, alla quale Faust dice di volersi dedicare, è strettamente imparentata con la scienza. «C'è qualcosa che unisce la magia e la scienza applicata mentre le separa ambedue dalla "saggezza" delle età anteriori ad esse. Per i saggi dell'antichità il problema precipuo era stato come conformare l'anima umana alla realtà, e la loro soluzione era stata la conoscenza, l'autodisciplina e la virtù»⁶¹. Per la magia, come per la scienza applicata, il problema è come sottomettere la natura ai desideri degli uomini: la soluzione è la tecnica»⁶². Insoddisfatti dagli scarsi risultati nel dominare la natura ottenuti dagli antichi, durante gli ultimi secoli della loro storia, gli intellettuali europei si sono infatti messi a coltivare intensamente le scienze e la tecnica. Francesco Bacone è giustamente considerato il padre della scienza e della tecnica moderne. Nella sua *Grande Instaurazione*

⁵⁸ DE HENNEZEL, p. 41. Il corsivo è nostro.

⁵⁹ SCALFARI, p. 28. Il corsivo è nostro.

⁶⁰ GOETHE 1949, pp. 22-23. I corsivi sono nostri.

⁶¹ Per Platone infatti è saggio chi conosce se stesso e pratica la virtù: «Se saggezza significa conoscere se stessi, nessuno è saggio in virtù della sola sua competenza, della sua arte e della sua tecnica» (*Alcibiade maggiore*, 131b). «Come può essere chiamata virtù quella saggezza che rimane sterile e soltanto alloggiata nella mente, senza divenire governo della vita?» (*Leggi*, 689e). Cf. il recente libro di BIRAL.

⁶² LEWIS, p. 87-88. La traduzione dall'inglese è nostra. Cf. BERTIAEV, p. 400.

dichiarò infatti che gli interessava «non di vincere gli avversari mediante le dispute, ma la natura mediante le opere» compiute con la potenza procurata dalla scienza⁶³.

Il progetto baconiano di dominare la natura è all'origine dell'industrializzazione odierna sviluppatasi in simbiosi col consumismo, i quali insieme hanno imposto alle masse forme invadenti di lavoro e di divertimento, sottraendo loro l'*otium* necessario per pensare al significato ultimo della vita umana destinata a morire. Ed a questa situazione noi ci siamo così bene abituati⁶⁴ che un sociologo ha potuto descriverci in questo modo: «*Pensiamo alla morte. È l'angoscia esistenziale. Emotivamente siamo fucelli sbattuti dalla tempesta. Noi cerchiamo di dominare questa angoscia con l'autocontrollo, buttandoci nel lavoro, facendoci assorbire da un'attività qualsiasi, come viaggiare, guardare la televisione, fare dello sport*»⁶⁵.

Gli uomini d'oggi si immergono continuamente in lavori e divertimenti che assorbono tutta la loro attenzione e consumano tutte le loro energie psichiche. «Il momento della modernità più pregiato è: Sono occupatissimo. L'aver mille cose da fare è il maggior valore in sé. La qualità o, come si dice, la creatività sono già secondarie. Ogni non-occupazione è uno spreco, che dà poi l'horror vacui. [...] Come panorami sfilano gli impegni in alta velocità. Siamo nella full immersion della programmazione. Ecco perché *la programmazione del dopo-morte non è tanto amata*: perché per definizione non esiste e non è pensabile. Nessuna escatologia ci fa sapere, il prima possibile, il programma delle settimane dell'eternità. [...] Non c'è dubbio che l'obiettivo, il target, donano senso. Danno senso l'orario, l'attesa, il calendario. Fare progetti è il gusto dell'oggi felice. Ormai l'uomo non può più vivere alla giornata, siamo tutti ossessivi»: Il poco tempo che resta libero dal lavoro è consumato nello svago. Ed anche «ogni svago anestetico, calmante, eccitante, verrà usato perché non si urli sul traguardo: *Aiuto! Aiuto! Non voglio morire!*»⁶⁶. Così «l'attivismo di chi

⁶³ BACONE, p. 548 e 552. Bacone «mette in rilievo, sopra le altre due parti tradizionali della filosofia [la metafisica e l'etica] la fisica, cioè lo studio della natura» per giungere «al padroneggiamento delle forze naturali mediante l'intelligenza e la volontà» (GENTILE, cl. 698).

⁶⁴ Anche se lo scrittore ceco Hrabal Bohumil, morto in febbraio del 1997, ha «messo costantemente in scena, in tutti i suoi libri, il dramma dell'uomo che vive affannosamente per sfuggire al confronto con la morte» (*Corriere della Sera*, 4 febbraio 1997, p. 29. Il corsivo è nostro).

⁶⁵ Francesco Alberoni, *Corriere della Sera*, 26 febbraio 1996, p. 1. I corsivi sono nostri.

⁶⁶ Gli ultimi due brani tra virgolette sono di OTTIERI, pp. 27. 28. 32. I corsivi sono nostri.

non dà tregua alle sue consuete occupazioni e attività è spesso una *fuga psicologica da uno "spazio" di tempo libero in cui la realtà esistenziale appare in tutta la sua crudezza*⁶⁷.

Indubbiamente, sbarazzarsi del pensiero e della paura della morte non è l'unico scopo dell'attività umana. Ma oggi come in passato, anzi oggi con lena più affannata che in passato, tanta gente che lavora e si diverte par proprio che lo faccia per non pensare che dovrà morire. Perciò chi ritiene che pensare alla morte sia necessario proclama: «Non amo le colazioni di lavoro, le convention, le riunioni di business o di divertimento o di tutt'e due, perché devo parlare con la morte noi due soli. La scelta cognitiva ed affettiva di un'idea della morte è una scelta di vita. La morte è l'esperienza della solitudine assoluta. Per questo è tanto temuta da una società che si distrae, si distrae solo con gli altri»⁶⁸.

II. IL LAVORO E I DIVERTIMENTI COME ESPEDIENTI

PER SBARAZZARSI DALLA PAURA DELLA MORTE

C'è chi ritiene che lavorare e divertirsi nel presente, senza pensare al nostro futuro e alla morte, che certamente lo terminerà, sia il modo migliore di vivere possibile ai mortali. Arthur Gobineau «capi-va che la concentrazione degli orientali sul presente era l'inizio della saggezza e l'unico modo d'essere felici», e sosteneva che «l'amore è la cosa migliore. Poi c'è il lavoro e poi non c'è altro», era uno di loro⁶⁹. Ma è la sua vera saggezza? Rende, essa, felici per davvero? Possono il lavoro e i «divertimenti» d'amore toglierci l'angoscia di dover morire?

⁶⁷ MERCATALI, p. 2461b.

⁶⁸ OTTIERI, p. 71. Altrove aggiunge: «La "tribù occidentale" non dà e annichila il senso della morte, anche se esso spunta come una fogliolina verde da sotto il gelo della convenienza insipida e ormai molti dicono e fanno il taciuto. La nostra morte ci sembra ancora tragicissima e memorabile» (pp. 101-102).

⁶⁹ *Corriere della Sera*, 22 settembre 1997, p. 27. Gobineau è un autore dell'Ottocento, il cui *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane*, che pare abbia esercitato una grande influenza sul razzismo del nostro secolo, è stato ripubblicato recentemente a Milano da Rizzoli.

1. Tener lontana la paura della morte col lavoro?

Nel *Prometeo legato* il protagonista, dopo aver donato agli esseri umani il fuoco da lui trafugato agli dèi, si vanta di aver tolto ad essi il pensiero della morte e l'angoscia che esso suscita in loro, permettendogli uno sviluppo tecnico che migliorerà notevolmente la qualità della loro vita: «[Io] resi i mortali ignari di lor sorte. Cieche speranze nel cuor d'essi ho posto. Feci di più: donai loro anche il fuoco. E molte arti da quello apprenderanno»⁷⁰. Il lavoro, grandemente facilitato dallo sviluppo della tecnica, è infatti l'«ingente sforzo col quale gli uomini nel corso dei secoli cercano di migliorare le proprie condizioni di vita», e mediante il quale «si producono e si scambiano beni e si prestano servizi economici. Col lavoro l'uomo provvede abitualmente al sostentamento proprio e dei suoi familiari, si associa agli altri e rende servizio agli uomini suoi fratelli»⁷¹, e così mantiene se stesso ed i suoi simili in vita contro l'incombere minaccioso della morte. Inoltre «l'uomo, quando lavora, non soltanto modifica le cose e la società, ma perfeziona se stesso. Apprende molte cose, sviluppa le sue facoltà, è portato ad uscire da sé e a superarsi. Tale sviluppo, se ben compreso, vale più delle ricchezze che si possono accumulare». E col suo lavoro il cristiano «può anche praticare una vera carità e collaborare attivamente al completamento della divina creazione. Ancor più sappiamo per fede che l'uomo, offrendo a Dio il proprio lavoro, si associa all'opera stessa redentiva di Cristo, il quale ha conferito al lavoro una elevatissima dignità, lavorando con le proprie mani a Nazareth»⁷².

È tuttavia innegabile che, «quando le condizioni concrete del lavoro distruggono talmente le forze degli esseri umani, da toglier loro quasi totalmente il senso di quella latente potenza interiore, con cui sola, risvegliata, essi potrebbero perfezionare se stessi e gli altri»⁷³, il lavoro sottrae ad essi la possibilità di riflettere e porsi domande sul senso e il valore ultimo della loro vita, che si concluderà inesorabilmente con la morte. L'autore dell'antichissimo *Libro del Tao* osserva:

⁷⁰ ESCHILO, vv. 248-254, p. 205.

⁷¹ GS, nn. 34 e 67. L'antica saggezza ebraica diceva: «È l'appetito che fa lavorare l'operaio, è la sua bocca che lo spinge al lavoro... Chi coltiva il suo campo ha pane in abbondanza... L'uomo laborioso abbonderà di tesori» (Pr 12, 21.27; 16, 26).

⁷² GS, nn. 35 e 67.

⁷³ TRUHLAR, p. 319. Anche BULTMANN, p. 21, ricordava ai teologi luterani liberali, i quali esaltavano il lavoro professionale mondano come «atto di culto», che esso «in quanto tale come mi avvicina così può allontanarmi da Dio e diventare idolatria».

«Il popolo prende alla leggera la morte perché la sua ansia di vivere è eccessiva. Ecco perché prende alla leggera la morte»⁷⁴. Montaigne si rese conto che gli uomini del suo tempo si comportavano allo stesso modo: «Vanno, vengono, scorazzano, si danno da fare, e della morte non se ne sa niente. È proprio bello. Ma poi quando la morte arriva a loro o alle loro mogli, figlioli e amici, sorprendendoli sprovvéduti e allo scoperto, quali tormenti, quale grida, quale rabbia, quale disperazione li opprime? Avete voi visto mai niente di così decaduto, alterato, confuso? Bisogna provvedere in tempi migliori: questa rozza noncuranza, anche se può trovarsi nella testa di un'uomo dotato di comprendonio, cosa che a me pare del tutto impossibile, ci vende le sue derrate ad un prezzo troppo alto»⁷⁵. Voltaire, faceva trarre a *Candido* (il protagonista del celebre romanzo omonimo) la seguente semplice conclusione dalle sue innumerevoli e mirabolanti peripezie: «Bisogna coltivare il proprio giardino!». Dichiarazione così commentata dai due «filosofi», che sono insieme a *Candido*: «Avete ragione, disse Pangloss [l'«ottimista»]; poiché quando l'uomo fu messo nel giardino dell'Eden vi fu messo *ut operaretur eum* (cf. Gen 2, 15), perché lavorasse; e questo prova che l'uomo non è nato per il riposo. — *Lavoriamo senza discutere*, disse Martino [il «pessimista»], è il solo mezzo per rendere la vita sopportabile»⁷⁶.

Il lavoro include include certamente anche l'attività intellettuale. Ne aveva esperienza Niccolò Macchiavelli che diceva di se stesso: «Venuta la sera, mi ritorno a casa, ed entro nel mio scrittoio [a pensare e scrivere le storie degli antichi uomini di corte]. [...] *Non sento per quattr'ore di tempo alcuna noja, sdimentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte: tutto mi trasferisco in loro*»⁷⁷. Il romanziere statunitense Saul Bellow, premio Nobel per la letteratura nel 1979, arrivato alla bella età di ottantadue anni, a chi gli domandava se, durante una gravissima malattia nella quale aveva rischiato di morire, aveva mai pensato alla morte, rispondeva: «Questo non mi è capitato, anche se ci sono andato molto vicino. Ho avuto visioni e

⁷⁴ LAO-TZU, n. 75, p. 60.

⁷⁵ MONTAIGNE 1962, p. 84.

⁷⁶ VOLTAIRE, p. 97. Il corsivo è nostro. Pare che Voltaire si sia ispirato a Montaigne, che aveva scritto: «Nous sommes nés pour agir... Je veux que la mort me trouve plantant mes choux, mais nonchalant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait» (MONTAIGNE 1962, p. 86). Lavorare dovrebbe insomma coltivare in sé stessi la «noncuranza» (una sorta di apatia stoica) dinanzi alla morte. Cf. i versi di Vincenzo Caldarelli: «La speranza è nell'opera./ Io sono un cinico a cui rimane/ per la sua fede questo al di là./ Io sono un cinico che crede in quel che fa» (CM, p. 33).

⁷⁷ Lettera indirizzata a Francesco Vettori nel 1512. Il corsivo è nostro.

allucinazioni di ogni genere. *La mia vita mentale è stata sempre molto intensa e mi assorbe totalmente, quindi non ho consapevolezza della minaccia della morte. Non è mia abitudine pensarmi come una persona che si difende dalla morte*»⁷⁸.

Goethe — che nel *Faust* traduce l'“incipit” del Vangelo di Giovanni con le parole: «In principio era l'azione!»⁷⁹ — si dichiara però convinto che «l'intelletto non ha la capacità di guarire le sofferenze che procurano all'anima le disgrazie o i nostri errori, la ragione ne ha poca, il tempo molta, *l'attività risoluta ha invece il potere di eliminarle del tutto*»⁸⁰. Anche La Rochefoucauld riteneva che «il lavoro fisico libera lo spirito dalle sue pene; per questa ragione i poveri sono felici»⁸¹. Kierkegaard spiega: «La maggior parte degli uomini vive dalla culla alla tomba, trascinati dal vortice della vita, senza tregua, nel *medium* dell'inarrestabile (la temporalità, il puro quantificare, ecc.). [...] L'uomo naturale, fin quando è in vita, teme l'arresto più della morte. Ora la morte e l'arresto si somigliano molto. L'arresto è come quando il pesce è tolto dall'acqua e deve respirare nell'aria libera. L'uomo naturale trema d'orrore per quest'altro elemento, per la potenza enorme che c'è nell'“arresto” e del quale egli certamente capisce che appena riesce ad avere il minimo potere su qualcuno, non si riesce a sapere in quale misura lo terrà in suo potere. Quell'illimitato, l'uomo naturale lo teme quanto la morte. L'illimitato, l'infinito, l'immobilità dell'eterno nell'arresto, è come un perire per chi ha per suo elemento il “fino ad un certo punto”»⁸².

All'inizio del secolo ventesimo M. Scheler, secondo il quale la certezza della mortalità è essenzialmente costitutiva della coscienza umana, osservava: «L'uomo moderno, con il suo modo di vivere e il tipo delle sue occupazioni, rimuove dalle zone chiare della coscienza il fatto intuitivo, presente costantemente in noi, che per noi la morte è certa, finché non arretra il giudizio semplice e pieno di buon senso che egli dovrà morire». Tale rimozione è operata oggi attualizzando l'«istinto del lavoro», che fa «cadere nel vortice degli affari fine a se

⁷⁸ *Corriere della Sera*, 13 ottobre 1997, p. 23. Il corsivo è nostro.

⁷⁹ GOETHE 1949, p. 49: *die Tat*, azione, atto, fatto, impresa.

⁸⁰ GOETHE 1994, p. 26. Il corsivo è nostro.

⁸¹ LA ROCHEFOUCAULD, p. 149. Cf. i versi del Leopardi: «Meglio ignorar, oprando, / quest'immenso mister dell'universo».

⁸² KIERKEGAARD, II, p. 383. Subito dopo lo stesso autore osserva mestamente che anche i cristiani, come la maggior parte degli uomini «naturali», sono travolti dal «vortice della vita». Solo «quando viene la morte e li ferma, fanno attenzione al Cristianesimo e rimpiangono di non esserselo appropriato prima; ottengono per via di questo rimpianto un rapporto al Cristianesimo, e poi muoiono».

stessi»⁸³. Uno scrittore contemporaneo dello Scheler, descriveva questo fenomeno così: «Il nemico che [l'uomo] teme di più è la morte, il pensiero della caducità della vita e del proprio operato. Evita di pensarci e, quando non può sottrarsi al pensiero della morte, si rifugia nell'attivismo, opponendo alla morte un raddoppiato sforzo di conquista di ricchezze, di conoscenze, di norme; un raddoppiato sforzo di dominare razionalmente il mondo. La sua fede nell'immortalità è la fede nel progresso; come membro attivo dell'eterna catena del progresso, crede di potersi sottrarre al suo dissolvimento»⁸⁴. L'odierna società industrializzata, che ha reso il lavoro più intenso e convulso che in passato, ha accresciuto di molto la capacità ch'esso ha di scacciare dalla mente i pensieri profondi ed anche quello della morte. «Molti oggi si lamentano di non avere il tempo d'essere se stessi, di non essere padroni della loro vita e della loro libertà, di non poter far risuonare dentro sé abbastanza a lungo le poche parole significative e nutrienti che, talvolta, filtrano attraverso le chiacchiere e i discorsi superficiali. [...] È anche difficile in questa situazione fare l'esperienza di certi valori o di certe affermazioni che, per essere percepite e gustate, suppongono la possibilità e la pazienza dei tempi lunghi»⁸⁵.

Gli esseri umani lavorano oggi specialmente per procurarsi denaro, successo, potere e piaceri. E chi si mette a perseguire affannosamente questi beni è spesso preso da una smaniosa agitazione che gli impedisce di fermarsi⁸⁶. È vero che di questa agitazione molti oggi si lamentano, ma poi non fanno nulla per uscirne: segno evidente che, in fin dei conti, ad essi non dispiace troppo di lasciarsene travolgere. Federico Fellini lo ammetteva quando, poco tempo prima di morire, dichiarò d'essere «schiavo di un condizionamento psicologico al quale non so proprio sottrarmi, un bisogno costituzionale di far comunque

⁸³ SCHELER, p. 100. Citato da SCHERER, pp. 34-37, il quale, dopo aver ricordato che M. Horkheimer e Th. W. Adorno confermano e accentuano le osservazioni di Scheler (*ibid.*, pp. 37-41), conclude: «Quando l'uomo fa tacere la morte e la paura della morte semplicemente nell'instancabile ciclo della sua attività, si può parlare più che mai di rimozione nella forma per così dire idealtipica. Essa è oggi indiscutibilmente un fenomeno largamente diffuso» (p. 41).

⁸⁴ HESSE, p. 129. Hermann Hesse (1877-1962), scrittore tedesco e premio Nobel nel 1946. Il suo romanzo *Siddharta* del 1922 è ancora oggi nella liste dei *bestseller* pubblicate dai giornali.

⁸⁵ BOURGEOIS - GIBERT - JOURJON, pp. 175-176.

⁸⁶ «Per la maggior parte degli uomini, la quiete reca torpore e l'attività agitazione» (EPICURO, p. 47). Riferendosi ad Alessandro Magno, che non era riuscito a limitare le proprie conquiste, Seneca scriveva a Lucilio: «Non è che egli voglia andare, è che non può fermarsi, come i pesi gettati in un precipizio, che si fermano solo quando giacciono sul fondo» (SENECA, *Lettere a Lucilio* 94, n. 63 p. 1222).

qualcosa: prender impegni, stabilire date, obbligarmi a consegnare una storia, una sceneggiatura, un film. Insomma, non riesco a stare senza far niente, anche se poi in tutta sincerità devo confessare che, anche nella battaglia più travolgente della realizzazione di un film, non mi sembra di fare granché»⁸⁷. Con queste sue parole il grande regista cinematografico confessava d'essere un vero maniaco del lavoro, cioè un *workaholic*⁸⁸.

2. Scacciare la paura della morte coi divertimenti

Il lavoro stanca e, se è intenso o si protrae oltre certi limiti, causa non solo stanchezza, ma spossatezza, malattie psichiche⁸⁹ e depressione⁹⁰. Non è bene quindi lavorare a lungo senza mai avere dei periodi di riposo. Per evitare che il troppo lavoro porti ad un morboeso esaurimento delle forze, bisogna intercalare col tempo libero il tempo del lavoro. Il Concilio Vaticano II l'ha solennemente ricordato: «Pur applicando all'attività lavorativa, con doverosa responsabilità, tempo ed energie, tutti i lavoratori debbono godere di sufficiente riposo e tempo libero, che permetta loro di curare la vita familiare, culturale, sociale e religiosa. Anzi debbono avere la possibilità di dedicarsi ad attività libere che sviluppino quelle energie e capacità, che non hanno forse modo di coltivare nel lavoro professionale»⁹¹.

Il tempo libero in quanto tale ha però una sostanziale ambiguità: può essere impiegato sia in maniera costruttiva che distruttiva. Dovrebbe servire da «coefficiente della piena realizzazione personale dell'uomo, che porta necessariamente, allo stesso tempo, a una crescente scoperta del proprio consapevole fondo personale col suo contenuto esperienziale». Se invece lo si «considera come uno "spazio

⁸⁷ *Corriere della Sera*, 17 maggio 1987, p. 1.

⁸⁸ Questo efficace neologismo dello *slang* americano è ricalcato su *alcoholic*, ammicca quindi alla rassomiglianza che c'è tra il rapporto del *workaholic* col lavoro e la dipendenza degli alcolizzati dall'alcol.

⁸⁹ Il bisogno psico-fisico di dosi sempre crescenti della stessa attività, prodotto dalla mania di lavorare, può causare la sindrome dell'ADHD (*Attention-Deficit Hyperactivity Disorder*).

⁹⁰ «Quale valore ha tutta la fatica che affatica l'uomo sotto il sole?... E giunsi fino al punto di disperare di ogni mia fatica cui avevo atteso sotto il sole!» (Qo 1,3; 2, 18. 20).

⁹¹ GS, n. 67. E «il sollievo spirituale e corporale [dei cristiani], se sono compiuti nello Spirito...diventano sacrifici spirituali graditi a Dio in Gesù Cristo (cf. 1 Pt 2, 5), i quali nella celebrazione eucaristica sono piissimamente offerti al Padre insieme all'oblazione del Corpo del Signore» (LG, n. 34).

vuoto", che non si sa come colmare, ed è vissuto come frazione di tempo colmato di noia, di pesantezza morale, di isolamento sociale, diventa sinonimo di avvilitamento»⁹². Per rimediare a questo «vuoto» «si trovano allora dei surrogati che portano ad una fuga dal proprio centro personale e dall'Assoluto (in cui quel centro si trascende) con una conseguente spersonalizzazione»⁹³. In verità, per molti di coloro ai quali vien concesso di riposarsi dalle fatiche del lavoro, il tempo libero messo a loro disposizione si presenta come un tempo vuoto, che essi si affrettano a riempire con svaghi e divertimenti, per evitare che pensieri troppo seri, fra i quali potrebbe far capolino anche il pensiero della morte, vengano ad angustiarli⁹⁴.

Questo impiego del tempo libero non era sfuggito a Pascal, che ne scrive in un brano famoso sul «divertimento»: «Quando ho considerato più a fondo e, dopo aver trovato la causa di tutte le nostre infelicità, ho voluto scoprirne la ragione ultima, allora ho trovato che ve n'è una ben effettiva, che consiste nella *naturale infelicità della nostra condizione debole e mortale, condizione così miseranda, che nulla ce ne può consolare, quando la consideriamo a fondo*. Qualunque condizione ci si immagini, se si riuniscono insieme tutti i beni che possono appartenerci, quello di re è il più bel posto del mondo; e tuttavia si immagini un re, circondato da tutte le soddisfazioni che possano appagarlo, se è senza divertimento ed è lasciato a considerare e riflettere su quello ch'egli è, quella sua malinconica felicità non lo sosterrà affatto: egli *si troverà immerso fatalmente nelle visioni di ciò che lo minaccia, delle rivolte che possono accadere, e finalmente della morte e delle malattie che sono inevitabili*; di modo che, se è privo di ciò che si denomina divertimento, eccolo infelice, e più infelice del più umile dei suoi sudditi, che però giochi e si diverta [...]. Da ciò proviene che gli uomini amano tanto il rumore e il tramestio ; da ciò proviene che la prigione è un supplizio così orribile; da ciò proviene che il piacere della solitudine è una cosa incomprensibile. Ed è *infine il più grande elemento di felicità nella condizione dei re il fatto che si cerca incessantemente di divertirli e procurar loro ogni sorta di piaceri [...], per impedire al re di pensare a se stesso. Perché egli è infelice, con*

⁹² MERCATALI, p. 2461b; cf. MARTINI G., cl. 385.

⁹³ TRUHLAR, p. 647.

⁹⁴ Luigi Pirandello scriveva in una lettera a Marta Abba: «Ho una gran paura di restar solo con me stesso. Tutte le bestie del mio serraglio si risvegliano per dilaniarmi. E non so come placarle. Che angoscia guardar la vita con questo sentimento che ho, di perderla!»

tutto che sia re, se ci pensa»⁹⁵. Insomma le attività ricreative — ricercate e praticate intensamente soprattutto dal tipo umano ludico, nella vita del quale riempiono tutto il tempo non impegnato nel lavoro — servono a molti non meno di quelle lavorative a distoglierli dal pensiero e dalla paura della morte. Purtroppo «la sola cosa che ci consola delle nostre miserie è il divertimento, e tuttavia è la più grande delle nostre miserie. Perché è proprio quello che ci impedisce principalmente di pensare a noi e ci porta inavvertitamente alla perdizione. Senza di esso noi saremmo immersi nella noia, e questa noia ci spingerebbe a cercare un mezzo più sicuro per uscirne. *Ma il divertimento ci diletta e così ci fa arrivare inavvertitamente alla morte*»⁹⁶.

Nell'odierna società delle ferie, del turismo di massa e dell'industria del divertimento un grandissimo numero di persone può fruire di svaghi che in passato soltanto i re e pochi nobili e ricchi potevano permettersi. Oggi invece sono numerosissimi i vacanzieri e i gitanti che «per sfuggire alla morte danzano, mangiano, flirtano, come i passeggeri del transatlantico *Titanic*, che un istante dopo urterà in una montagna di ghiaccio e trascinerà tutti con sé nell'abisso»⁹⁷. È una grande «massa, composta di uomini superficiali, affogata nei miti, inebriati di illusioni, pervasi da un'allegria che prelude alla morte»⁹⁸. «Che cosa c'è soprattutto nel cuore della gente che lei incontra?», domandava qualche anno fa un giornalista al cardinale Arcivescovo di Milano, Carlo Maria Martini, durante un'intervista. Senza esitare un istante il cardinale rispose: «La sensazione molto diffusa è lo smarrimento, direi anzi l'angoscia, l'amara solitudine, il timore di stare soli, *il bisogno sfrenato di divertimento, la musica che riempia gli orecchi di suoni così da non ritrovare mai se stessi*»⁹⁹.

Non pochi giovani vivono oggi volentieri da spericolati, pensando di poter in questo modo sfidare la morte¹⁰⁰. Ma, benché si nascondano dietro ad una maschera d'indifferenza, «hanno tanta paura di morire che fanno finta che la morte non arrivi mai»¹⁰¹. Il loro commercio con

⁹⁵ PASCAL, n. 139, pp. 65-66. I corsivi son nostri.

⁹⁶ PASCAL, n. 171, p. 77. Il corsivo è nostro.

⁹⁷ H. THIELICKE, *Tod und Leben*, 1946, p. 191. Citato da SCHMAUS, p. 342.

⁹⁸ RAVASI 1995, p. 90.

⁹⁹ MARTINI - ELKANN, p. 88. Il corsivo è nostro.

¹⁰⁰ Secondo i risultati di un'indagine promossa dalla Gioventù Operaia Cristiana e dalla Fondazione Corazzini di Venezia, sia quando lavorano che quando si divertono la metà dei giovani intervistati hanno ammesso di «sfidare la sorte con prove pericolose per sé e per gli altri» e così «fare qualcosa che li faccia sentire importanti di fronte agli altri» (Cf. LAGGIA).

¹⁰¹ Naturalmente, ai giovani è più facile che agli altri sostenere questa finzione, se è vero, come Jung sostiene d'aver imparato dalla sua esperienza clinica, che «la morte

la velocità e con la droga appartiene a questa insistita finzione. Intorno alla certezza biologica della morte di ogni essere vivente vien posto un paravento. Si recita una provvisoria eternità¹⁰². Ma dalle quinte arrivano scricchiolii... Dietro l'indifferenza l'occhio di un adulto può intravedere l'ineliminabile senso della precarietà che si tende come un'ombra sull'incoscienza giovanile. Sotto l'indifferenza resta intatta la radicalità metafisica del vivere e del morire»¹⁰³. Riferendosi poi ai numerosi «giochi di morte» praticati dai giovani, lo scrittore a cui appartiene l'ultimo brano citato, aggiunge amaramente: «Muoiono senza piangere e senza ridere, i giocatori adolescenti della morte. Non c'è neppure un'ombra di eroismo seppur nichilistico. C'è una caduta tragica, ma anche un po' ebete, di responsabilità»¹⁰⁴. Chi fa questa critica severa non crediamo però che vorrebbe infliggere all'età giovanile i pensieri e gli atteggiamenti che meglio si addicono all'età adulta e alla vecchiaia¹⁰⁵. Kierkegaard rimpiange con ragione di non essersi potuto divertire nella sua fanciullezza e adolescenza come i suoi coetanei. «Io non sono stato mai uomo: questa sin dalla mia nascita la mia sventura; la quale divenne completa a causa della mia educazione. Quando si è fanciulli, e gli altri fanciulli giocano, scherzano, fanno quant'altro usano fare; e, ahimé, quando si è adolescenti, e gli altri adolescenti amano, ballano, fanno quant'altro usano fare: allora, essere spirito pur essendo fanciullo e adolescente, che tremenda tortura! [...] Simile sventura peraltro sulla quarantina è già minore; nell'eternità non esiste più affatto. A me non è stata donata l'immediatezza, e perciò, in un senso tutto umano, non ho vissuto; ho cominciato diret-

è un evento di cui – in modo assolutamente spontaneo, con pensieri, immagini, emozioni – la psiche s'interessa soprattutto al volgere della seconda parte della vita» (MARIANI, p. 228, che rinvia a Jung C.G. (1976), *La dinamica dell'inconscio*, in *Opere Complete*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino).

¹⁰² «È interessante notare come la morte non compaia neppure come argomento subordinato nel cosmo sacro di una civiltà industriale moderna, e come né l'invecchiare né la vecchiaia siano rivestiti di significanza "sacra". L'individuo "autonomo" è giovane e non muore mai» (LUCKMANN p. 159. Il corsivo è nostro. Cf. BARBIELLINI-AMIDEI, p. 108).

¹⁰³ BARBIELLINI-AMIDEI, pp. 6-7; cf. p. 13.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 145. anche LAGGIA, dopo aver osservato che «l'identikit del giovane che pratica attività rischiose è un maschio tra i 14 e i 18 anni, risiede nel Nord-Ovest e lavora in fabbrica», giudica che tali «persone non hanno coscienza dei rischi che corrono né sanno prevedere gli esiti dei propri comportamenti», c'è insomma in loro «una caduta di certi valori fondanti (tra cui quello primario della vita) e un disorientamento etico generale».

¹⁰⁵ Su come aiutare i giovani ad affrontare l'idea della morte il BARBIELLINI-AMIDEI si dice ottimista: «non è difficile restituire a un giovane il senso pacato della morte. È sgradevole ma non difficile» (*ib.* p. 6). Ma ritiene anche che: «riconduurre un giovane al discorso sull'inizio della sua vita e proiettarlo verso quello sulla fine futura (ed inevitabile) della sua vita è strategia impraticabile» (*ib.* p. 31).

tamente dalla riflessione, in luogo di raccogliere solo più tardi un po' di riflessione; in certo qual modo, io sono tutta riflessione dal principio alla fine»¹⁰⁶. Infatti quella sua totale mancanza d'«immediatezza» gli causò una «spaventosa malinconia» che «per un certo periodo lo spinse a peccati ed eccessi, con tutto che, da un punto di vista umano, io fossi da dire più un folle che un colpevole». Finché non lo «arrestò la morte di suo padre» e «si attaccò all'eterno nella certezza che Dio è amore» e così fu capace di «guardare in faccia la sua vita»¹⁰⁷.

Non di rado gli esseri umani ricorrono alla crapula ed alla lussuria per «divertirsi», intensificando anche coll'alcol e con le droghe i piaceri che esse procurano. Il cristianesimo, erede in questo non solo della sapienza ebraica ma anche di certe scuole filosofiche greche, ha sempre ritenuto che abbandonarsi sregolatamente ai piaceri corporei, è una delle cause principali dell'umana cecità di mente e durezza di cuore¹⁰⁸. I «divertimenti» di questo tipo impediscono agli esseri umani più degli altri di riflettere sul senso della vita e della morte. I giovani che frequentano oggi le discoteche per abbandonarsi alla musica assordante, all'alcol, alla droga e al sesso, si precludono ogni possibilità di affrontare le domande ultime dell'esistenza, consumano cioè tutto il proprio tempo libero senza cercare risposte agli «interrogativi fondamentali che gli uomini di ogni tempo si sono posti: "Da dove veniamo?" "Dove andiamo?" Qual'è la nostra origine?" "Qual'è il nostro fine?" "Da dove viene e dove va tutto ciò che esiste?"»¹⁰⁹. Se vivranno abbastanza a lungo da invecchiare, e non potranno più affogare la loro coscienza nei «divertimenti» ai quali si sono dati in gioventù, non resterà loro che concludere col grande vecchio del giornalismo italiano: «Se è per chiudere gli occhi senza aver saputo di dove vengo, dove vado, e cosa sono venuto a fare qui, *tanto valeva non aprirli*»¹¹⁰. «A

¹⁰⁶ Brano citato da GUARDINI, p. 16-17.

¹⁰⁷ Brano citato da GUARDINI pp. 25-26.

¹⁰⁸ Cf. per esempio, ST, II-II, q. 15, a. 3, co.; q. 20, a. 4, co.; q. 45, a. 2 e 3.

¹⁰⁹ CCC, n. 282, p. 87 (cf. GS, n. 10). Anche Indro Montanelli ha riconosciuto che queste sono «le tre più importanti domande della nostra vita» (*Corriere della Sera*, 23 maggio 1996, p. 41). Il CCC prosegue asserendo che «le due questioni, quella dell'origine e quella del fine, sono inseparabili. Sono decisive per il senso e l'orientamento della nostra vita e del nostro agire». Delle domande che gli esseri umani si pongono dai tempi dei tempi sul senso della loro vita quella su dove siamo diretti è senza dubbio la più importante e coinvolgente, perché «il futuro è la grande incognita che ci sovrasta: racchiude speranze e timori, possibilità e limiti, aspirazioni e incertezze, successi e fallimenti, vittorie e sconfitte, *vita e morte*» (FOGLIA, p. 17-18. Il corsivo è nostro). Com'è risaputo, la risposta cristiana è: «Cristo è la luce del mondo; da Lui veniamo, per Lui viviamo, a Lui siamo diretti» (LG, n. 3).

¹¹⁰ INDRO MONTANELLI, «Il mio fallimento di uomo senza fede», *Corriere della Sera*, 28 febbraio 1996, p. 29. I corsivi sono nostri. Cf. «Io navigo nel buio, oramai

me la mancanza di fede [con le risposte che essa contiene alle domande ultime sul senso e il valore dell'umana esistenza] dà soltanto una profonda malinconia. Sento che *mi manca la cosa più importante, quella che renderebbe secondarie tutte le altre, compresa la stessa vita*»¹¹¹.

Queste emblematiche e commoventi «confessioni» dimostrano che la descrizione seguente della temperie psicologica ed esistenziale odierna corrisponde a verità. «Il problema che viene posto oggi non è certamente: "Come faccio a trovare un Dio di misericordia?" [era questa la domanda esistenziale che aveva inquietato Lutero nel Cinquecento], però la gente conosce lo stesso problema sperimentando la propria miseria. La gente non chiede esplicitamente di Dio, ma si chiede che cos'è che giustifica la vita. Questa domanda lei la trova in ogni persona disperata. "Che senso ha la mia esistenza?", è la domanda che si trova alla base di ogni complesso d'inferiorità. Il sentimento d'essere superflui, di non essere utili, di essere ai margini e di non sapere per quale scopo esistiamo. — Dubitare del senso della vita è un fenomeno di massa nei grattacieli, nelle case di riposo, spesso già fra i giovani, che vivono in un mondo caratterizzato dalla cultura di massa, che non ha bisogno di loro come individui. Nel nostro tempo ciò che è determinante è la questione della giustificazione dell'esistenza»¹¹².

È chiaro che nessuna giustificazione alla propria esistenza può essere trovata dissolvendo la propria disperazione esistenziale nei divertimenti e nei piaceri, stordendosi nello spensierato conformismo vacanziero che la società consumistica offre alla massa. Comportarsi in questo modo finirà col farci scontrare con la tragedia della morte (quella dei familiari e degli amici, e infine la nostra) assolutamente impreparati. Gesù non ha mancato di ricordarcelo. «State bene attenti che i vostri cuori non si appesantiscano in dissipazioni, ubriachezze e affanni e che quel giorno [l'ultimo] non vi piombi addosso all'improvviso; come un laccio esso si abatterà sopra tutti coloro che abitano sulla faccia della terra!»¹¹³.

rassegnato a non trovare risposta alle tre esistenziali domande che da sempre mi seguono e mi perseguitano: di dove veniamo, dove andiamo, e cosa siamo venuti a fare qui» (*ib.*, 27 aprile 1997, 31).

¹¹¹ *Ib.*, 23 gennaio 1996, p. 31. «Sono un laico senza fede (*pur troppo*) nella Trascendenza» (*ib.*, 14 aprile 1997, p. 33). I corsivi sono nostri.

¹¹² DREWERMANN-JEZIOROWSKI, p. 95

¹¹³ Lc 21, 34-35; cf. 17, 26-30. Gesù consiglia un suo rimedio efficace contro l'insensata ostinazione di non voler pensare e non voler prepararsi all'«ultimo giorno»: «Vegliate e pregate in ogni momento, perché abbiate la forza di sfuggire a tutto ciò che deve accadere, e di comparire davanti al Figlio dell'uomo» (*ib.*, 36; cf. Lc 12, 35-40; Mt 24, 42-44; 25, 1-13; Mc 14, 38).

Prima di concludere questa parte del nostro saggio riteniamo opportuno dir due parole che evitino al lettore di fraintendere quello che vi abbiamo scritto. Lamentando il fatto che il lavoro e i divertimenti sono, spesso e volentieri, utilizzati dagli esseri umani per sbarazzarsi del pensiero e della paura della morte, evidentemente non vogliamo affatto sostenere che queste comunissime attività umane non siano praticate anche da coloro che sono riusciti ad affrontare il pensiero e la paura della morte con altri mezzi. Questi ultimi infatti lavorano e si divertono non per scacciare dalla loro mente il pensiero e dal loro cuore la paura della morte, bensì piuttosto per condurre una vita sana, saggia e onesta, che ha integrato in sé la serena consapevolezza di dover morire.

III. RIESCONO, IL LAVORO E I DIVERTIMENTI, A LIBERARE DALLA PAURA DELLA MORTE?

Una risposta alla domanda sull'efficacia che a lungo andare il lavoro e i divertimenti possono avere per scacciare il pensiero e liberare dalla paura della morte potrà esser trovata soltanto dopo aver esaminato attentamente per quali ragioni questi espedienti sembrano di poterlo fare.

1. **Le ragioni per cui il lavoro e i divertimenti liberano dalla paura della morte**

Le ragioni che stiamo cercando sono molte, benché siano tutte collegate tra di loro. La prima e più ovvia ragione, da noi già indicata, è che lavorare e divertirsi intensamente impedisce di pensare alla morte. Questo genere di attività assorbe talmente l'attenzione di coloro che vi si dedicano da non lasciare ad essi né il tempo e né le voglie di pensare d'essere mortali. Anzi costoro non avvertono quasi più il trascorrere del tempo e perdono quindi la consapevolezza che la loro vita finirà. Lasciarsi assorbire da intense attività lavorative e ricreative fa infatti apparire la propria vita come una durata interminabile e non come quell'incessante bruciarsi degli attimi fuggenti, nei quali si consumano senza sosta fino all'esaurimento i limitati giorni di vita assegnati a ciascuno.

La seconda ragione perché il lavoro e i divertimenti intensi e prolungati liberano dalla paura della morte sta nel fatto che essi mettono

in atto una vitalità del tutto contraria alla morte in quanto cessazione della vita. Non c'è infatti dimostrazione più efficace che si è nella pienezza della vita del poter lavorare e divertirsi intensamente. Ciò ha fatto pensare a Eugenio Scalfari che noi compiamo una «razionalizzazione della morte come elemento vitale, come fonte sotterranea che sostiene il nostro vivere attimo per attimo, obbligandoci a conquistare la conferma d'essere vivi [...]: la paura della morte si trasforma in forza positiva che dà un senso e un'individualità alla nostra esistenza. La condizione umana si è costruita su questi esorcismi, [...] Se non ce li fossimo inventati, saremmo in breve decaduti alla condizione animale»¹¹⁴. Che si possa svolgere un'intensa attività proprio per dimostrare a se stessi e agli altri d'essere ancora vivi appare chiaramente nel lavorare e/o divertirsi affannoso che prende certe persone durante gli ultimi tempi della loro vita.

Una spettacolare sfida alla morte è implicita anche negli sport molto rischiosi praticati dai giovani: scalate di montagne inaccessibili, traversate solitarie degli oceani, spericolate gare di velocità, ecc. In questi sport pare davvero che si voglia mettere a repentaglio la propria vita per prendersi gioco della morte, dimostrando d'essere più forti e più astuti di lei. Tante temerarie sfide alla morte vengono lanciate oggi da giovinastri oziosi ed annoiati che vogliono far colpo sugli altri. «La caratteristica di questa nostra epoca è che i giovani non percepiscono più le idee e i pensieri strutturati. Non percepiscono più nemmeno la morte. Per capirla si trovano costretti a provocarla [...]. Nessuno spiega più ai giovani cosa sia la morte. Così essi la imparano morendo. Una morte-spettacolo, senza dolore e senza agonia, che non lascia dietro di sé nostalgia. Se si vedono tanti morti su tanti teleschermi, perché la morte dovrebbe emozionarci? Ma d'altronde è proprio così che si sfugge alle domande radicali della morte: riducendola a spettacolo»¹¹⁵.

¹¹⁴ SCALFARI, pp. 257-258, *passim*.

¹¹⁵ Vittorino Andreoli, in *Avvenire*, 12 marzo 1997, p. 21. Quasi a conferma di questa trasformazione della morte in spettacolo operata oggi dai giovani, i giornali hanno pubblicato la notizia che un sedicenne di buona famiglia si era suicidato con un colpo di pistola in un'aula scolastica alla presenza dei suoi compagni, dopo aver inciso in una cassetta del suo registratore le parole: «Metto in atto questo gesto per vedere che cosa c'è dopo la morte e chi ha ragione» (*Corriere della Sera*, 15 marzo 1997, p. 14). In un caso come questo però si va ben oltre il divertirsi sfidando la morte. Si arriva perversamente ad infliggerla a se stessi per il piacere di servirsene nel dar spettacolo prima ch'essa si prenda gioco di noi. Questo, a sentire uno che lo conosceva bene, sarebbe stato il significato del suicidio commesso in pubblico mediante hara-kiri nel 1970 dal famoso scrittore giapponese Mishima Yukio (ROMANO GIACHETTI, *Yukio Mishima: l'insostenibile piacere del suicidio*, in *La Repubblica*, 26 aprile 1997, p. 30).

La terza ragione è che chi conduce una vita molto attiva nel lavoro, specialmente se essa è coronata da successo, può facilmente illudersi d'essere, per così dire, indispensabile nel ruolo che sta svolgendo in questo mondo, e seguitare a far programmi sul proprio futuro non tenendo conto nemmeno all'eventualità (si fa per dire) di dover morire. Sicché, secondo Seneca, «la morte veramente prematura colpisce solo l'uomo "indaffarato"»¹¹⁶; per lui ogni morte è prematura, perché egli fa consistere la sua felicità nel conseguimento di sempre nuovi traguardi futuri — e si rammarica di non aver tempo per raggiungerli — e trascura di vivere nell'*otium* presente¹¹⁷. Tant'è vero che agli *occupati*, a causa di questa loro costitutiva incompiutezza, dovrebbero essere rese le stesse esequie riservate ai piccoli *abori*¹¹⁸. D'altra parte il lavoro intenso libera dalla paura della morte anche perché, con la ricchezza che procura, rende la vita più sicura e comoda, allietandola con svaghi e divertimenti anche i più costosi. Gesù ne parla nella sua parabola dell'«uomo ricco al quale la campagna aveva dato un buon raccolto». Egli «ragionava tra sé: "Farò così: demolirò i miei magazzini e ne costruirò di più grandi e vi raccoglierò tutto il grano e i miei beni. Poi dirò a me stesso: anima mia, hai a disposizione molti beni, per molti anni; riposati, mangia, bevi e datti alla gioia"» (Lc 12, 16-19). E chi sta godendosi la vita non si sofferma volentieri a prospettarsene la fine né indugia a figurarsene la privazione.

Il grappolo di ragioni fin qui elencate mostra che il lavoro e i divertimenti intensi possono essere efficaci a scacciare il pensiero e la paura della morte. Siccome però per lavorare e divertirsi intensamente ci vogliono buona salute e giovinezza, non tutti gli esseri umani possono ricorrere ad essi; ed anche quelli che possono farlo sentono diminuire sempre più tale loro possibilità col passare degli anni. Solo i sani e i giovani possono infatti lavorare e divertirsi in modo tale da non aver più alcun tempo di pensare alla morte e sentirne la paura. I malati gravi, gli invalidi e gli anziani si trovano invece in una condizione che favorisce il sorgere del pensiero e della paura della morte. Ma prima o poi anche i sani si ammalano e i giovani diventano vecchi. Nessuno quindi potrà contare per tutta la sua vita sul lavoro e sui

¹¹⁶ SENECA, *Sulla brevità della vita*, 3, 4.

¹¹⁷ *Ibid.* 16, 1.

¹¹⁸ Cf. *ibid.* 20, 5. PIZZOLATO, p. 34. Il vocabolo greco *abori* significa i bambini che sono morti in giovane età. Non c'è forse in questa asserzione di Seneca una sottile allusione all'infantilismo psicologico dei sempre «occupati» e «indaffarati»?

divertimenti per impedire al pensiero della morte d'affacciarsi alla sua mente e d'inquietare il suo cuore. Come si toglieranno allora dalla testa il pensiero della morte e ne scacceranno dal cuore la paura i sani e i giovani che si ammaleranno o diventeranno anziani? «Chi è davvero in grado di rispondere agli interrogativi radicali sul senso ultimo della vita, che nascono quando si deve gestire il proprio tempo, quando non si è più costretti a fare ciò che gli altri ci dicono di fare? Basti pensare a quello che succede a molti pensionati, che finiscono per morire dall'angoscia provocata dal tempo "vuoto". Solo chi è capace di fare i conti con le domande ultime — chi siamo, da dove veniamo e dove andiamo — può affrontare una simile esperienza senza soccombere» ¹¹⁹. Ecco perché abbiamo noi stessi avuto più volte l'occasione di constatare che nelle case dei pensionati e in quelle di cura e di riposo per gli anziani la televisione è accesa praticamente durante tutto il giorno. E' vero, come si dice, che la televisione fa a costoro un po' di compagnia. Ma se essa diventa invadente finisce col prendere nella loro vita il posto che il lavoro e i divertimenti vi avevano quando essi erano giovani e sani, continuando così a toglier loro l'opportunità di porsi le domande ultime sul senso della vita e della morte. Giustamente quindi ammoniva or non è molto Giovanni Paolo II: «I *mass-media* hanno un'indiscutibile utilità, ma non debbono farla da "padroni" nella nostra vita. Un certo "digiuno" in questo ambito può essere salutare, per *destinare tempo in più alla riflessione e alla preghiera*» ¹²⁰.

Alla fine però Dio rimprovererà a tutti quello che, nella parabola evangelica ricordata sopra, dice al riccone che progettava di godersi a lungo una vecchiaia sicura e felice: «Stolto, questa notte stessa ti sarà richiesta la tua vita. E quello che hai preparato di chi sarà?» (Lc 12, 16-21; cf. 16, 19-23). Questa parabola vuol ricordare a chi s'illude di vivere «*per molti anni*» che la morte gli piomberà addosso all'improvviso, e fargli capire che sarebbe bene prepararsi ad essa finché si è in tempo. E vuole avvertire chi possiede «*molti beni*» che, «anche se è nell'abbondanza, la sua vita non dipende dai suoi beni» (Lc 12, 15). Perché «l'uomo non può riscattare se stesso né versare a Dio una somma di riscatto: per quanto sia alto il prezzo del riscatto della vita, non sarà mai sufficiente così da vivere per sempre e non vedere mai la fossa» (Sal 49, 8-10)!

¹¹⁹ VITTORIO MESSORI, *Corriere della Sera*, 17 dicembre 1996, p. 31.

¹²⁰ *L'Osservatore Romano*, 11-12 marzo 1996, p. 5. Il corsivo è nostro.

È vero, inoltre, che lavorando e divertendosi gli esseri umani cercano non soltanto di non pensare alla morte e di non sentirne la paura, ma anche, anzi ancor più, di realizzarsi in questo mondo e vivere felici. Ma possono il lavoro e i divertimenti far loro ottenere davvero questo risultato? Pascal rispose negativamente a questa domanda: «Quando mi son messo qualche volta a considerare il vario affannarsi degli uomini e i pericoli e le pene a cui essi si espongono, nella vita di corte, in guerra, e donde nascono tante contese, passioni, imprese ardite, e sovente cattive, ecc., son venuto in chiaro — scrive egli — che tutta l'infelicità degli uomini proviene da una sola causa, che è il non sapersene rimanere in riposo in una stanza»¹²¹. Infatti, impiegando tutto il suo tempo e le sue energie nel lavoro e nei divertimenti, «l'uomo si aggrappa alla terra, e spera tutto da essa, dai possessi terreni, dalla potenza, dai piaceri; allora egli vive come se non dovesse mai morire e il mondo non dovesse mai venirgli tolto. Egli scaccia dalla sua vita la morte e tutto ciò che gliela ricorda. Anche quando s'imbatte in essa, non la riferisce a sé, ma ad altri»¹²². Tuttavia non potrà mai scordarsi per davvero di avere una vita limitata, perché tale consapevolezza sta avvinghiata alla sua anima con la tenacia di un leone che azzanna la sua preda: «A mano a mano che invecchi, che tu ne sia cosciente o no, ti trovi a confrontarti con il fatto d'essere mortale»¹²³.

2. I danni causati dalla repressione della paura della morte

Il danno spirituale più grave prodotto in coloro che affogano il pensiero e la paura della propria morte nel lavoro e nei divertimenti è quello di cedere alla «tentazione di naufragare nella immediatezza della natura e dei sensi [...]». Questa tentazione tradisce il rapporto erroneo

¹²¹ PASCAL, n. 139, p. 65. Il corsivo è nostro. Cf. il commento di MESNARD, pp. 220-227. La convinzione espressa nelle parole di Pascal da noi messe in corsivo fu all'origine dell'antica filosofia greca (cf. SPIDLIK, 1978, p. 207). Essa «s'impose agli asceti cristiani di tutte le epoche quanto gli insegnamenti della Scrittura: "Resta nella tua cella e questa t'insegnerà tutto"» (*ibid.*, p. 209). Anche il Concilio Vaticano II, dopo aver riconosciuto «il grande bene» del progresso prodotto dal lavoro per l'intera famiglia umana, aggiunge ch'esso «porta con sé una grande tentazione» di egoismo, minacciando così «di distruggere l'intero genere umano» (cf. GS, n. 37).

¹²² SCHMAUS, p. 342.

¹²³ Dichiarazione fatta durante un'intervista dal grande critico letterario dell'Università di Harvard Harold Bloom, autore di *Canone Occidentale*, Bompiani, Milano, 1997 (*Repubblica*, 10 aprile 1997, p. 31). E aggiungeva subito dopo: «Suppongo che leggere i classici può essere una preparazione alla morte».

con le cose e con noi stessi. Tutto viene accettato senza mediazione, e il nostro io è sentito alla stregua di un pezzo di natura, nel quale l'Io vuole vivere se stesso sino in fondo, con immediatezza assoluta [...]. È la grande tentazione di precipitarsi e lasciarsi andare fino in fondo, per realizzare, a seconda dello stato d'animo, uno sconfinato godimento, un'esperienza illimitata, una vita vissuta fino in fondo, la tentazione di esaurire il proprio vivere nell'azione immediata»¹²⁴.

Questo modo di vivere raggiunge oggi il suo acme nel drogarsi, descritto come «modificare la propria coscienza o sentirsi diversi o sentirsi meglio» da chi ne fa ogni giorno l'esperienza¹²⁵. In tal modo la vita umana si trasforma in una menzogna e in un inganno escogitato apposta per illuderci di non essere mortali¹²⁶. Ora è vero che qualcuno ha pensato che «anche le concezioni inadeguate, soggettive, immaginarie della realtà possono servire a fini d'importanza vitale, in quanto ci consentono di padroneggiarla»¹²⁷. Ma, oltre al fatto che prima o poi non potremo fare a meno di scoprire amaramente d'esserci ingannati, quando sono repressi, il pensiero e la paura della morte vanno ad annidarsi nell'inconscio e di lì riappaiono sia in angosciosi incubi notturni: («Gravato dalla pavida attesa del giorno della morte, [la persona] ben poco riposa e senza profitto, come in mezzo ai terrori; sconvolto dalla fantasia della mente, come colui che scappa di fronte al persecutore; quando sta per mettersi in salvo, si sveglia e si meraviglia che non c'era di che temere») ¹²⁸, sia nella coscienza sveglia come paure e fobie di oscuri pericoli, di misteriose malattie e della vecchiaia («Tutta la nostra vita è fasciata, intessuta di paure, angosce e fobie, e tutte ritornano e convergono forse nell'origine d'ogni paura, la paura della fine, che si nasconde e si annida dietro mille maschere. Per questo la paura della morte si sbriciola nell'ipocondria, nell'attenzione maniacale a ogni segno di malattia, che a sua volta è segno di morte. Di qui l'ossessivo ricorso al medico») ¹²⁹.

¹²⁴ GUARDINI, p. 60-61.

¹²⁵ Così dice l'ormai famoso Irvine Welsh, autore dell'autobiografico *Trainspotting*, «diventato un libro di culto immediato e un clamoroso successo editoriale», dal quale è stato tratto anche un film di altrettanto successo (IRENE BIGNARDI, *L'Ecstasy e il nulla*, in *Repubblica*, 4 novembre 1997, p. 39).

¹²⁶ *İvân İlyîcs*, il protagonista del romanzo di Lev Tolstoj, durante le ultime ore della sua vita ripete, come in un ritornello: «Tutta la vita è stata menzogna e inganno, che nascondevano la vita e la morte».

¹²⁷ EGF, pp. 960b-961a. Così almeno ritiene VAHINGER, per il quale la realtà altro non è che una «massa di rappresentazione».

¹²⁸ Sir 40, 6-7. Queste parole furono scritte una ventina di secoli prima che Freud pubblicasse il suo famoso libro sull'interpretazione dei sogni che segnò l'inizio della psicoanalisi.

¹²⁹ UMBERTO GALIMBERTI, *La Stampa*, 7 febbraio 1995, p. 17.

Rimuovere dalla coscienza la consapevolezza d'essere mortali non può dunque mettere del tutto a tacere nella mente e nel cuore umani la domanda cruciale sul significato ultimo della vita e della morte. «Questa domanda inseguirà il fuggiasco, si riaffaccerà all'oblio, resterà sempre in agguato dietro la maschera, semplicemente perché non è fuori, ma dentro colui che la fugge, all'interno della sua finitezza, del suo inesorabile andare verso la morte [...]. Come inguaribile ferita la sete del domandare sta al cuore del nostro cuore»¹³⁰. L'unico risultato certo che la repressione del pensiero e della paura della morte ha è quello d'impedire alla persona di prendere atto e d'integrare nella sua vita la condizione temporale e mortale che le è propria. Eppure «imparare a vivere il tempo è condizione indispensabile per diventare persone umane autentiche. L'uomo infatti come ogni creatura è in processo e diventa se stessa nella successione di eventi fino ad un compimento, che ci è dato conoscere solo all'interno della nostra condizione terrena e che quindi conosciamo solo come morte. Saper morire perciò è il segno più sicuro di avere imparato a vivere il tempo, e, d'altra parte chi sa vivere il tempo ha certamente imparato a morire»¹³¹. Vivere con la consapevolezza che la nostra vita passa col trascorrere del tempo e quindi imparare a morire, oltre che per poter vivere un'esistenza autentica, è necessario anche per non essere sconvolti e disperati oltre ogni misura il giorno in cui la morte orrenda, dissipando di colpo il polverone psicologico, che ci si era sforzati di sollevarle intorno per nasconderla, ci strapperà una persona cara o verrà a ghermire quegli stessi che in vita non vollero mai degnarla neppure di uno sguardo. Si sarà allora tormentati non solo dall'atrocità della morte, ma anche dalla sconvolgente scoperta di aver sprecato la vita vissuta fino a quel momento. Perché «il problema della paura della morte è in ultima analisi il problema del significato della vita. [...] La più grande paura della morte consiste nel fatto che noi abbiamo paura della vita. E in tal caso perdiamo tantissimo di quello che potrebbe dare un senso alla vita così che, di fronte alla morte, si scatena l'angoscia più tremenda, perché la morte viene a delimitare una vita rimasta vuota. Succede la stessa cosa di quando uno deve fare un bilancio e alla fine dovrebbe sottoscrivere la propria bancarotta»¹³². Quelli che consumano tutta la loro vita nel lavoro e nei diver-

¹³⁰ FORTE 1995, p. 20.

¹³¹ MOLARI, p. 29.

¹³² DREWERMANN-JEZIOROWSKI, pp. 7, 63-64.

timenti, pensando di potersi sottrarre in questo modo alla paura di morire, trascurano infatti di procurarsi i beni spirituali, infinitamente più efficaci dell'avere e del godere conseguibili col lavoro e coi divertimenti, nel moderare l'angoscia della morte.

La repressione del pensiero e della paura della morte produce insomma l'effetto contrario a quello che effettuandola si sperava d'ottenere. La paura della morte si nasconde nelle zone più oscure dell'inconscio, ove resta in incubazione e cresce in virulenza¹³³ e di lì causa qualche nevrosi nella persona che l'ha repressa. Per questo motivo C. G. Jung, il fondatore della psicologia analitica, riteneva che «un uomo che non si ponga il problema della morte e non ne avverta il dramma, ha urgente bisogno d'essere curato»¹³⁴. Ma basterà farsi curare da uno psicoterapeuta per guarire dalle nevrosi che la rimozione della paura ha causato nei mortali? «La psicanalisi può aiutare a esorcizzare le paure abnormi, morbose, però non quella di fondo. Resta la paura di vivere e di morire e non può essere sedata che dalla capacità di dare non solo un senso alla vita, ma anche ai fallimenti»¹³⁵.

Insomma, alla domanda se lavorare e divertirsi possa liberare per davvero dalla paura della morte non si può dare che una risposta negativa. Questo comportamento repressivo del pensiero della morte altro non è che la meschina e patetica ricerca di una scappatoia per non affrontare le domande decisive, fondamentali e ultime della vita. Tutt'al più può servire per un certo tempo da palliativo anestetizzante. Ma questa «anestesia» ha un prezzo troppo alto, perché impedisce ai mortali di avere una vita vera, ossia, come gli esistenzialisti preferiscono dire, un'«esistenza autentica». Perché «la vita è vera solo se risponde alla morte. La domanda della vita stessa è quella di vivere sempre, di rispondere alla morte»¹³⁶. Chi si rifiuta di guardare in faccia la morte, facendo finta ch'essa non sia, com'è in realtà, l'evento non solo ultimo ma il definitivamente conclusivo della vita, quello cioè che condiziona tutti gli altri e alla fine ne determina per sempre il significato ed il valore, non può che vivere dissennatamente¹³⁷. Perciò

¹³³ Torno riconosce che «la nostra epoca ha forse amplificato la paura della morte nascondendola, ricorrendo a mille scongiuri, bandendola dagli scherzi» (pp. 141-142).

¹³⁴ Citato da MESSORI 1982, p. 16.

¹³⁵ MARTINI – ELKANN, pp. 112-113.

¹³⁶ Parole del cardinale Joseph Ratzinger durante una conferenza stampa (Gianni Cardinale, «Il Signore si riserva una grande libertà», in 30 GIORNI, n. 4, Aprile 1997, p. 14c).

¹³⁷ Gesù giudica «stolto» (*afroon*, insensato) chi progetta il suo futuro come se non dovesse mai morire (Lc 12, 20). E nella parabola del ricco epulone (Lc 16, 19-31) descrive le tremende conseguenze eterne di questa stoltezza (Lc 16, 22-23).

il Salmista, dopo aver fatto l'esperienza che «tutti i nostri giorni sono svaniti, abbiamo compiuto i nostri anni come un sospiro, la durata della nostra vita trascorre in fretta e voliamo via», ringrazia Dio perché «ci istruisce a contare i nostri giorni — a riconoscere cioè che dobbiamo morire — affinché induciamo il nostro cuore a sapienza»¹³⁸.

ABBREVIAZIONI

- BG = *Bibbia di Gerusalemme: Il Nuovo Testamento* (1974), EDB, Bologna.
- CCC = *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- CG = S. THOMAE AQUINATIS (1934), *Summa contra Gentiles*, apud sedem commissionis leoninae, Romae.
- CHAD = *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* (1981 ss.), Letouzey et Ané, Paris.
- CM = *Citazioni Morali* (1993), Biblioteca Universale Rizzoli, Milano.
- DENT = *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (1995), ed. ital. a cura di Omero Soffritti, Paideia, Brescia. Vol. I.
- DES = *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* (1990), a cura di Ermanno Ancilli, Città Nuova Editrice, Roma.
- DS = *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire* (1933 ss.), fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert etc., Beauchesne, Paris.
- EGF = *Enciclopedia Garzanti di Filosofia* (1981), Garzanti Editore, Milano.
- EF = *Enciclopedia Filosofica* (1967), Sansoni, Firenze, Vol. I-VI.
- GS = Concilio Vaticano II, *Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel Mondo Contemporaneo: Gaudium et Spes*.
- LG = Concilio Vaticano II, *Costituzione Dogmatica sulla Chiesa: Lumen Gentium*.

¹³⁸ Sal 90, 9-12 *passim*.

- NPD = *Le Notions Philosophiques: Dictionnaire* (1990), Vol. II, dirigés par Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, Paris.
- PA = *I Padri Apostolici: Parte II* (1942), a cura di Guido Bosio, SEI, Torino.
- SBL = *Il secondo breviario dei laici* (1961), a cura di Luigi Rusca, Rizzoli Editore, Milano.
- ST = S. THOMAE AQUINATIS (1962), *Summa Theologiae*, Editiones Paulinae, Alba-Roma.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO N. (1961), *Dizionario di Filosofia*, UTET, Torino.
- ACQUAVIVA S. (1983), *La strategia del gene*, Laterza, Roma-Bari.
- (1990), *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Laterza, Bari.
- ADORNO T.W. (1979), *Minima moralia*, Einaudi, Torino.
- ALVAREZ T. «Morte», in DES, vol. 2
- BACONE F. (1975), *Scritti Filosofici*, a cura di Paolo Rossi, UTET, Torino.
- BARBIELLINI AMIDEI G. (1996), *Quel profondo desiderio di Dio*, PIEMME, Casale Monferrato (AL).
- BARTMANN B. (1956), *Teologia Dogmatica*, Edizioni Paoline, Alba.
- BAUMGARTEN J. «Kairòs», in DENT, 1861-1869.
- BECKER E. (1973), *The Denial of Death*, Free Press, New York.
- BERDIAEV N. (1955), *Le sens de la création*, Paris.
- BIGNONE E. (1947), *Il libro della letteratura greca*, Sansoni, Firenze.
- BIRAL A. (1996), *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Bari.
- BORNE E. «La mort dans l'existence humaine (réflexion philosophique)», in DS, Tome X, 1758-1769.
- BORGEOS H.-GIBERT P.-JOURJON M. (1987), *L'expérience chrétienne du temps*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- BOWKER J. (1996), *La morte nelle religioni: Ebraismo Cristianesimo Islam Induismo Buddismo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano).
- BULTMANN R. (1977), *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia.
- BURTT E.A. (1955), *The Teaching of the Compassionate Buddha*, Mentor Books, New York.
- CAPRONI G. (1997), *44 poesie*, Arnoldo Mandadori Editore, Milano.
- CINISELLI G., *Riflessioni sulla morte e sul morire. Analisi di sogni*, in ZAPPAROLI-ADLER SEGRE, 213-222.

- Confessioni* = SANT'AGOSTINO (1993), *Le Confessioni*, a cura di Urs Von Balthasar, traduzione italiana di Guido Somnavilla, PIEMME, Casale Monferrato (AL).
- DE HENNEZEL M. (1996), *La Morte Amica: lezioni di vita da chi sta per morire*. Prefazione di François Mitterand, Rizzoli, Milano, seconda edizione, 1996.
- DREWERMANN E.-JEZIOROWSKI J. (1997), *Conversazioni sull'angoscia*, Queriniana, Brescia.
- EISSLER K. R. (1995), *The Psychiatrist and the Dying Patient*, International University Press, New York.
- ERASMO da Rotterdam (1989), *La formazione cristiana dell'uomo*, Rusconi, Milano.
- EPICURO (1993), *Massime e aforismi*, cura e versione di Antonangelo Liori, Tascabili Economici Newton, Roma.
- EPITTETO (1982), *Diatriche Manuale Frammenti*, a cura di Giovanni Reale e Cesare Cassanmagnago, Rusconi, Milano.
- ESCHILO (1952), *Le Supplici I Persiani I Sette contro Tebe Prometeo legato*, traduzione e note di Domenico Ricci, Biblioteca Universale, Rizzoli, Milano.
- FOGLIA S. (1996), *Il sogno e le sue interpretazioni*, Tascabili Economici Newton, Roma.
- FORTE B. (1995), *Confessio theologi. Ai filosofi*, Cronopio, Napoli.
- FOULQUIE P. (1982), *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF, Paris.
- FRAISSE P. (1957), *Psychologie du temps*, PUF, Paris.
- FREUD S. (1970), *L'interpretazione dei sogni*, Newton Compton, Roma.
- GANOCZY A. (1997), *Teologia della natura*, Queriniana, Brescia.
- GARCIA TRAPIELLO J., *Juicio biblico sobre el miedo humano*, in *Angelicum*, 74 (1997), 31-58.
- GENTILE M. (1967), *Bacone*, in EF, Vol. I, 695-701.
- GOETHE J. W. (1949), *Il primo Faust*, traduzione di Liliana Scalero, Rizzoli Editore, Milano.
- (1994), *Massime*, introduzione di Italo Alighiero Chiusano, traduzione di Stefania Bonarelli, Tascabili Economici Newton, Roma.
- GRISI F. (1997), *Il grande libro dei proverbi*, PIEMME, Casal Monferrato (AL).
- GUARDINI R. (1954), *Ritratto della malinconia*, Morcelliana, Brescia.
- GUILLUY C. I., *Mort*, in CHAD, IX, 756-774.
- HESSE H. (1989), *Religione e mito*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- KIERKEGAARD S. (1948-1951), *Diario*, a cura di Cornelio Fabro, Morcelliana, Brescia, Vol. I-III.
- LAGGIA A., *Oltre il limite*, in *Famiglia Cristiana*, 30 aprile 1997, 18-23.
- LANDSBERG P. L. (1936), *Essai sur l'expérience de la mort*, Desclée de Brouwer, Paris.

- LAO-TZU (1995), *Il libro del Tao: Tao-teh-ching*, cura e traduzione di Girolamo Mancuso, Tascabili Economici Newton, Roma.
- LA ROCHEFOUCAULD (1957), *Massime*, a cura di Adele Morozzo della Rocca, UTET, Torino.
- LEOPARDI G. (1953), *Canti*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano.
- LEWIS C. S. (1965), *The Abolition of Man*, MacMillan, New York.
- LORENZO DE' MEDICI (s.d.), *Il Canzoniere*, introd. di Maurizio Cucchi e note di Valeria Poggi, Edizione CDE, Milano.
- LUCKMANN T. (1969), *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna.
- MANZONI A. (1976), *Scritti filosofici*, a cura di Rodolfo Quadrelli, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano.
- MARIANI O., *Jung e la morte*, in ZAPPAROLI-ADLER SEGRE, 223-239.
- MARTINI C. M.- ELAKANN A. (1993), *Cambiare il Cuore*, Bompiani, Milano.
- MARTINI G., *Tempo Libero*, in EF, Vol. VI.
- MATHURIN R., *Pietà di me...*, in SBL.
- MERCATALI A., *Tempo Libero*, in DES, Vol. 3.
- MESNARD J. (1993), *Les pensées de Pascal*, SEDES, Paris.
- MESSORI V. (1982), *Scommessa sulla morte*, SEI, Torino.
- MOLARI C., *Il tempo, la persona umana e la vita spirituale*, in *Vita Monastica*, 51 (1997), 5-37.
- MONTAIGNE M. E. de (1962), *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris.
- OTTIERI O. (1997), *De morte*, Ugo Guanda Editore, Parma.
- PASCAL B. (1952), *Pensieri*, trad. di V. E. Alfieri, Rizzoli Editore, Milano.
- PIZZOLATO L. F., a cura di (1996), *Morir giovani. Il pensiero antico di fronte allo scandalo della morte prematura*, Paoline Editoriale Libri, Milano.
- QUEVEDO Francisco Gomez de., *In visita all'aldilà*, in SBL.
- QUINZIO S.-LESTINGI L. (1997), *La tenerezza di Dio*, Liberal, Tivoli (Roma).
- RAVASI G. (1995), *Il racconto del cielo*, Mondadori, Milano.
- RUIZ de la PENA J.L.(1996), *La pascua de la creación: Escatología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- SCALFARI E. (1994), *Incontro con Io*, Rizzoli, Milano.
- SCHELER M., (1983), *Il dolore, la morte, l'immortalità*, LDC — Leumann, Torino.
- SCHERER, G., (1995), *Il problema della morte nella filosofia*, Queriniana, Brescia.
- SCHMAUS M. (1960), *Le Ultime Realtà*, Edizioni Paoline, Alba.
- SENECA L. A.(1994), *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano.
- , (1995), *Guida alla saggezza: La fermezza del saggio e passi dalle Lettere morali*, a cura di Mario Scaffidi Abbate, Tascabili Economici Newton, Roma.
- SPIDLIK T. (1993), *Manuale Fondamentale di Spiritualità*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato (AL).

- SPINOZA B. (1984), *Ethica*, Sansoni Editore, Firenze, seconda edizione
- STEIN E. (1993), *Collected Works: Self-Portrait in Letters 1916-1942*, 5. Ed. by L. Gelber and R. Leuven, trans. by Josephine Koeppel, Washington D.C., ICS Publications.
- TORNO A. (1996), *L'Infelicità: storia di una passione*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- TRUHLAR V. (1973), *Lessico di Spiritualità*, Queriniana, Brescia.
- VAIHINGER, H. (1967), *La filosofia del come se*, Astrolabio, Roma.
- VOLTAIRE (1994), *Candido o l'ottimismo*, introd. di Riccardo Campi trad. di Paola Angioletti, Tascabili Economici Newton, Roma.
- ZAPPAROLI G. C.-ADLER SEGRE E. (1997), *Vivere e morire: un modello d'intervento con i malati terminali*, Feltrinelli, Milano.
- ZERWICK M. (1953), *Analysis Philologica Novi Testamenti*, Sumptibus Pont. Instituti Biblici, Romae.
- ZINGARELLI N. (1984), *Vocabolario della Lingua Italiana*, Zanichelli, Bologna.

Roma, Pontificia Università di San Tommaso

FABIO GIARDINI O.P.

QUALE DEMOCRAZIA? I SUGGERIMENTI DEL 'DE REGNO' DI TOMMASO D'AQUINO

A Caterina nostra figlia

È nostra intenzione rendere qui pubblica quella che – per noi – è stata una felice scoperta: il pensiero di San Tommaso, ben noto per la vastità dei temi che coinvolge, lambisce pure la *scienza della politica*. E sul piano della scienza politica l'Aquinate offre puntuali indicazioni agli odierni bisogni di costruzione di *costituzioni* o di restaurazione di *forme di Stato*. Ci è sembrato, infatti, che egli anticipi le linee di una *democrazia rappresentativa* nelle sue concrete possibilità. Ci riferiamo alla sostanza della proposta politica tomista, e non già al lessico – tradizionalmente aristotelico – che egli adopera. C'è di più: ci è sembrato che il suggerimento politologico di Tommaso affondi le sue radici nel piano etico-politico, anzi addirittura nel terreno metafisico, e ciò senza confondere filosofia politica e scienza della politica, e senza neppure separarle, bensì in termini di necessaria continuità fra le due discipline.

1. Distinzione dei piani filosofico-politico e scientifico-politico

Al fine di procedere con correttezza epistemologica, distinguiamo subito il piano *politologico* dallo spazio della *filosofia politica*. Per evitare approssimazioni, proponiamo la seguente sinossi, ricavata dall'indagine su alcuni testi basilari di scienza della politica¹:

Riguardo al campo di indagine: 1) le discipline empirico-osservative danno il *come*, il *quia*, il fatto. Trattasi di un campo di indagine *positivo*, al quale afferiscono le scienze politiche *positive*: la *scienza politica* e, relativamente a quanto di *politico* contiene, la *sociologia*; 2) la filosofia, in specie la *filosofia politica*, dà il *propter quid*, il *perché ultimo*, fonda l'assiologia della realtà politica, il suo *dover essere*. Occupandosi, a partire dal reale, di problemi quali la politicità dell'uomo, il bene comune, ecc., è in sé anche astrattiva, metaosservativa, metaempirica.

Riguardo al livello di indagine: 1) alcune discipline, di per sé politologiche, si occupano dell'indagine relativa al solo potere politico (scienza politica);

¹ Ci siamo serviti soprattutto dell'utile sunto dell'epistemologia sottesa alla politica odierna contenuto in A. LOMBARDO, *La struttura del potere*, Roma 1975. Cfr. pure il quadro epistemologico delle discipline politiche presente in A.M. QUINTAS, *Episteme e politica*, Milano 1987, pp. 49 ss. (quest'opera, chiaramente ispirata al pensiero politico classico-scolastico, ha il pregio di distinguere la filosofia politica dalle altre discipline politiche, non negando bensì evidenziando la peculiare concretezza della prima).

2) altre, studiando il sociale in genere, toccano in generale il problema del potere, anche non politico (sociologia).

Riguardo al livello di analisi: esso differisce in generale e in parziale, a seconda se stiamo studiando un tutto organizzato, oppure solo alcune sue parti con organizzazione settoriale o locale (sindacato, potere locale).

Detto schema rappresenta il vocabolario essenziale delle odierne scienze politiche. Ci premuriamo di dire che di esso non condividiamo la considerazione della filosofia quale scienza astrattiva *tout court*. Essa lascia intendere che la scienza della politica risulterebbe più concreta della filosofia, poiché baderebbe all'essere e non al *dover essere*, a come le cose politiche si danno e non a come dovrebbero andare. È sufficiente una minima conoscenza di Tommaso per aver ben presente che, nel suo pensiero, l'esse o *actus essendi* è tutt'altro che l'astratto in senso ovvio e tendenzialmente riduttivo.

Lo schema sopra utilizzato insinua pure la 'scientificità' della politologia rispetto al deduttivismo della filosofia politica classica. Ciò in quanto la scienza della politica si gioverebbe del 'metodo moderno', considerando vera scienza quella provvista dei seguenti quattro requisiti: 1) pochi assiomi interrelati e postulati 'a priori'; 2) numerosi teoremi, sempre interni ad una 'Vorstellung'; 3) impiego di fatti empirici per inverare l' 'ipotesi di lavoro', cioè assiomi e teoremi; 4) metodi congrui per comparare ipotesi e fatti. Sullo sfondo di tale concezione domina l'assunto gnoseologico fenomenista, opposto al realismo classico-scolastico: non s'invoca mai la 'adaequatio' fra pensiero ed essere; l'inveramento dell'ipotesi non significa conoscenza della 'res', bensì spiegazione 'trascendentale' di fatti scontatamente privi di logo. Non possiamo addentrarci nel campo della critica filosofica. Ci limitiamo ad osservare che i prolegomeni delle scienze politiche odierne continuano semplicisticamente ad opporre – per così dire – Galilei ed Aristotele. Tutto è visto in termini di progressiva emancipazione del pensiero dall'essere: a Machiavelli spetterebbe il merito di aver resa autonoma la politica umana dall'assiologia naturale; Galilei avrebbe avviato un'analoga emancipazione nel campo della fisica rispetto alla metafisica, ecc.. Notiamo che oggi le stesse scienze positive obbligano ad ammettere i limiti della concezione epistemologica teorizzata fra Razionalismo ed Empirismo. È quindi forse giunto il momento, almeno sotto l'aspetto storiografico – per liberarci della presentazione manualistica del nostro primo Novecento –, di ricercare un significato diverso, non a forza in marcia verso l'Idealismo, dell'emancipazione delle scienze dal 'corpus' aristotelico. Essa è certo avvenuta nel corso della storia del pensiero occidentale, ma non dev'essere interpretata secondo il modello stereotipato della 'rivoluzione copernicana', bensì in termini di continuità ed approfondimento. Infatti la prima scienza a conquistare autonomia dal sapere aristotelico fu la scienza teologica. La sua emancipazione, medievale, si compì definitivamente grazie alla dottrina tomista della 'subalternatio'; e – questo ci interessa – superò Aristotele non opponendo la conoscenza dell' 'idea' al saper l'essere, ma incontrando nell'essere una fonte di conoscenza nuova rispetto al verbo aristotelico, ossia la Parola di Dio.

2. A quale livello Tommaso non è democratico

Ad ogni modo, distinto il piano scientifico-politico del *fatto* da quello filosofico-politico della sua *bontà* (che però è tutt'altro che astratta o deduttivamente imposta), mostriamo come Tommaso offra indicazioni filosoficamente democratiche, ma certo non in quanto individui nel popolo le *origo et fons juris*. Tommaso – come ogni pensatore riconoscibile in un impianto metafisico creazionista o anche solo trascendentista – non può ovviamente affermare che origine e fonte di bene e legge siano qualsivoglia plesso dell'*umano* o dell'*hic et nunc*. Contro il protagoreo o *ànthropos mètron pànton ton chremàton*², e dietro invece i pensamenti socratici – Platone ed Aristotele –, l'Aquinate dice chiaro che assoluto metro onto-deontologico è Dio³. In ciò Tommaso condivide l'etica della più parte della cultura degli Antichi. Anch'egli mette al centro, come plesso sorgivo di ogni pratica umana, potestà e leggi terrene, gli *àgrapta kai asfalè theòn nòmima*⁴.

La legge, insomma, è oggettiva o – meglio – naturale; essa non va confusa col frutto del contratto del Soggetto moderno, succedaneo all'assenza o inconnoscibilità di un 'bonum' prepatizio e reale (così, invece, è per la filosofia politica da Hobbes, a Rousseau, al non cognitivismo morale, a Kelsen e al positivismo giuridico)⁵.

Come la miglior parte della 'mens' antica, Tommaso s'oppone alla tentazione 'sit pro ratione voluntas'⁶, al tentativo di slegare la cosa pubblica umana dalla Repubblica 'platonica' (la 'polis' fondante), trasformando in questa maniera la prima nella 'feccia di Romolo' (a dirla con Giambattista Vico)⁷.

Per Tommaso, allora, sarebbe una bestemmia teoretica la tesi *potestas est a populo* (al pari di quella monarchico-assolutista *quod principi placuit legis habet vigorem*). Sul piano filosofico-politico, dunque, Tommaso non è democratico secondo l'accezione contrattualista o relativista.

3. I suggerimenti democratici di Tommaso: una nuova interpretazione del 'De regno'

Rimane da vedere in qual senso Tommaso offra suggerimenti orientati democraticamente e come tali indicazioni nascano da precise esigenze teoretiche. La nostra ricerca al riguardo è partita dalla lettura delle due opere politiche di Tommaso: il *Commento alla Politica di Aristotele*⁸ e l'opuscolo *Il regno*⁹.

Anche chi ama Tommaso, e cerca di porsi costantemente alla sua scuola,

² Cfr. ARIST., *Metaph.*, XI (K), 6, 1062b 11ss..

³ Cfr. S. THOMAE AQU., *Summa Theologiae* I II, q. 93, a. 3.

⁴ SOFOCLE, *Antigone*, vv. 454 ss..

⁵ Cfr. l'analitica presentazione e la serrata critica del non-cognitivismo politico in A.M. QUINTAS, *Analisi del bene comune, Conclusione: le esigenze strutturali del bene comune e le varianti della democrazia*, Roma 1979, pp. 265 ss..

⁶ GIOVENALE, *Satire*, VI, 223.

⁷ Cfr. G. B. VICO, *Scienza nuova*, dignità VI.

⁸ S. TH. AQU., *Sententia Libri Politicorum*, ed. leon. t. 48 A.

⁹ S. TH. AQU., *De regno ad regem Cypri*, ed. leon. t. 42, pp. 421-471. Vedi pure le traduzioni italiane a cura di G. Mathis, Torino 1928 e a cura di A. Passerin d'Entrèves

deve riconoscere – per l'amore maggiore che occorre portare alla verità – che i suddetti testi non contengono dottrine originali rispetto al nucleo politico del pensiero cristiano, elaborato già dai primi Padri¹⁰ e codificato nell'Evo Medio.

Va anche detto che Tommaso non pare scostarsi molto dalle categorie politiche dello Stagirita. Va aggiunto però che la presentazione consueta della politica tomista ha forse troppo insistito sull'inoriginalità delle tesi dell'Aquinate. E ciò fino a rintracciare una presunta aporia nella politica di Tommaso: mentre nel *Commento alla Politica di Aristotele* si predilige la *monarchia costituzionale* (più correttamente: l'*aristocrazia*), nel *De regno* – senza alcun apparente motivo – Tommaso muta opinione e mostra la netta preferenza per la *monarchia assoluta*. Inutili si sono rivelati gli sforzi degli interpreti per salvare la coerenza di Tommaso¹¹. A nostro avviso l'aporia resta finché non ci si decide a ripensare da principio l'impiego del lessico politico aristotelico da parte di Tommaso. In qual modo? Pensiamo che siano tre i criteri ermeneutici da utilizzare. Li proponiamo analiticamente.

A) Il necessario inserimento del monarca all'interno del popolo medievale

Occorre tener presente il contesto della società medievale, in cui Tommaso pensa e vive. Esso è radicalmente mutato rispetto all'Età antica. Questo dato storico è indiscutibile, e tuttavia non è ancora penetrato nella storia del pensiero politico in relazione al *commento* tomista della *Politica* aristotelica.

I più recenti studi tomisti hanno superato l'omologazione dei sistemi tomista ed aristotelico; ma quanto alla politica, che solitamente rimane ultima nella trattazione dei problemi filosofici, resta un residuo di quella ben connotata ed insostenibile omologazione, nonostante la differenza fra società antica e società medievale. Invece la storia della filosofia non può prescindere dalla storia civile, soprattutto a riguardo del pensiero politico.

L'estinzione della schiavitù nel Medio Evo rispetto alle civiltà antiche, la

in S. TOMMASO D'AQUINO, *Scritti politici*, Bologna 1946. «Indirizzato al re di Cipro, probabilmente Ugo II di Lusignano, il *De regno* può essere datato all'incirca verso il 1267. Questo scritto, conosciuto anche sotto il nome di *De regimine principum*, è un opuscolo pedagogico e morale ad uso di un principe piuttosto che un vero trattato di teoria politica. Incompiuto, la sua parte autentica s'interrompe alla metà del capitolo II 8 (anticamente II 4)» (J. P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg-Paris 1993, tr. it. Tommaso d'Aquino. *L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato 1994, p. 390).

Per una presentazione complessiva del pensiero politico tomista risultano sempre utili i seguenti testi: B. ROLAND GOSSELIN, *La doctrine politique de saint Thomas*, Paris 1928; G. DELLA ROCCA, *La politica di San Tommaso*, Napoli 1934; A. PATRONO, *Il pensiero politico di San Tommaso*, Genova 1941. Cfr. pure la specifica analisi filosofica della democrazia, ispirata al Tomismo, di Y. R. SIMON, *Philosophy of democratic government*, Chicago-London 1951, tr. it. a cura di R. FABBRI, *Filosofia del governo democratico*, Milano 1983.

¹⁰ Cfr. I. GIORDANI, *Il messaggio sociale del Cristianesimo*, Roma 1960, pp. 404-495.

¹¹ Cfr. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino...*, tr. it. cit., pp. 196-197 (l'A. accenna ai giudizi di Chenu e di H.F. Dondaine – «Incompiuto, forse accidentato...quest'opuscolo si presenta in condizioni un po' difficili; esse impongono prudenza e discrezione nell'eventuale ricorso al suo testo come espressione del pensiero dell'autore» – sul valore del *De regno*).

presenza politicamente forte di un *altare* a fianco del *trono* – altra differenza fra la *Respublica christiana* ed ogni *polis* antica – impongono che altro sia il ruolo d'un monarca, degli ottimati e d'un popolo in Aristotele, ed altro in Tommaso. Le oligarchie antiche non dovevano fronteggiare una *chiesa*. Fino a che punto, invece, si può considerare *etimologicamente* monarca il sovrano medievale, se egli non poteva fare a meno di essere un *christifidelis*, vincolato né più né meno di un servo della gleba non solo alla legge naturale, ma anche a quella *rivelata* e ai precetti della Chiesa? Sul piano della grazia battesimale non c'era differenza fra un Carlo Magno e l'ultimo dei *laboratores* d'una *curtis*, e ciò era ammesso da tutti: «Non esiste più Giudeo né Greco, non esiste schiavo né libero, non esiste uomo o donna: tutti voi siete una sola persona in Cristo Gesù»¹².

Sul piano della natura elevata allo stato di grazia il 'populus' medievale gode di una totale parificazione dei diritti; nel 'demos' antico, all'opposto, è sempre una minoranza di liberi a godere anche degli stessi diritti naturali, a fronte di una stragrande maggioranza di schiavi che ne è priva (e quindi, 'a fortiori', risulta pure priva dei diritti civili e politici di ogni tipo). Fu veramente democrazia quella ateniese? Sì, e addirittura *democrazia diretta* (il 'governo degli dèi' cui, in fondo, non credeva neppure Rousseau)¹³, ma se si astrae dall'enorme quantità di 'anthropoi mechanikòì'¹⁴ esclusi da ogni prassi dell'uomo in quanto uomo.

È un politologo contemporaneo, Giovanni Sartori, a suggerire questo doveroso ridimensionamento della stima della democraticità di Atene¹⁵. Egli offre quest'indicazione per introdurre la propria definizione di 'democrazia reale possibile'. Vi ritorneremo per concludere il nostro ragionamento. Al momento basti dire che, se 'democrazia reale possibile' è – giusta la politologia odierna – quella ove governano 'pochi' (come accade in qualsiasi contesto sociale) ma con il sostanziale 'consenso' dei 'molti', ben altro rispetto all'Evo antico era il consenso di cui necessitava il sovrano medievale cosiddetto 'assoluto'. Ci si può spingere a sostenere che il popolo medievale nella sua integralità ('oratores', 'bellatores', 'laboratores')¹⁶ attribuiva il consenso alla propria 'élite' di governanti, al punto di identificare quella 'Respublica' con la 'democrazia reale possibile', ossia con 'il governo della minoranza consentito dalla maggioranza' (Sartori)? La risposta a questo interrogativo, che pure riprenderemo, non costituisce il nostro compito. Intendiamo esaminare rapidamente la società medievale soltanto per evidenziare la sua diversità rispetto a quella antica e, conseguentemente, per sottolineare la differenza fra i contesti delle politiche aristotelica e tomista.

Di certo non si può parlare di Medio Evo semplificando eccessivamente. Un tempo era di moda la presuntuosa presentazione del Medio Evo quale 'media tempestas'. Oggi, scartata quell'insostenibile ermeneutica, si indulge a

¹² *Ad Gal.* III, 28.

¹³ Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Contratto sociale*, III, 4.

¹⁴ Cfr. ARIST., *Pol.*, I, 3, 1253 b 20 ss..

¹⁵ Cfr. G. SARTORI, *Democrazia e definizioni*, Bologna 1957, pp. 154ss..

¹⁶ Cfr. G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978, tr. it. a cura di C. Santaniello *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, Roma-Bari 1984, pp. 79-153.

studiare il 'Medioevo minore', ossia ad analizzare le varie tipologie socio-culturali di quell'epoca, rinunciando a cavarne un senso globale. Al seguito del Gilson¹⁷, invece, riteniamo di essere tenuti a ritenere i tratti essenziali del Medio Evo, pur senza confondere mille travagliati anni di formazione della coscienza europea con una utopica 'età dell'oro'. Certamente il Medio Evo ha amalgamato due diverse eredità, l'una culturale in senso 'tecnico' (la Romanità, cioè il diritto di Roma e la filosofia greca passata attraverso Roma), l'altra 'vitale' (la Barbarie, con le sue rilevanti ricchezze socio-giuridiche: il feudalesimo, p. es.). Ciò in virtù di un elemento terzo e metaculturale, perché ispirato alla Rivelazione: il Cristianesimo. Sul piano sociale, poi, il Medio Evo ha calato 'in re' la Repubblica platonica, concretizzando lo Stato fondato sulla 'concordia' di tre 'ordines'. Ma è esistito davvero tale Medio Evo? Senza dubbio esso ha provato ad esistere; è stato teorizzato, codificato, inserito in una ontovisione ora logico-metafisica (le 'Summae') ora poetica (pensiamo alla *Commedia*: "E quando il dente longobardo morse\la Santa Chiesa, sotto le sue ali \Carlo Magno, vincendo, la soccorse")¹⁸. Certo risalgono proprio al Medio Evo gli aspri contrasti tra trono ed altare, lo scollamento della 'concordia ordinum', il progressivo sfaldamento del 'consenso' fra i tre ceti (con gravità crescente: dai Carolingi, agli Ottoni, alla Casa di Franconia, agli Svevi, fino all'Interregno). Tuttavia il Medio Evo delle grandi encicliche politiche in parte è uscito dai libri, ed è esistito. Forse soltanto fino alla 'battaglia delle Nazioni' (1214), oppure solo fino all'assolutismo pre-moderno del Barbarossa, o addirittura solo nella 'renovatio' ottoniana, o appena nel quindicennio di Carlo Magno. Ad ogni modo l'Evo Medio ebbe ben chiaro il suo 'dover essere': questo Medio Evo, cosciente dei suoi ideali, nonostante lo scarto inevitabile fra lo 'status patriae' e lo 'status viae', è il 'Medioevo eterno' (secondo la bella categoria culturale e metastorica adoperata da La Pira). Non è la realizzazione dell'ideale, ma la mancanza dell'ideale a fare la differenza fra Moderni e Medievali. La successiva esasperazione delle crisi embrionali nell'Evo Medio originò magari dalla contraddizione fra il pensiero e l'agire dei Medievali, ma non da una contraddizione interna al pensiero medievale.

Possiamo quindi giungere a fissare un primo criterio interpretativo: il sovrano medievale cosiddetto *assoluto* era peculiarmente inscritto nella *concordia degli ordini* (più o meno, a seconda dei particolari periodi, ma comunque *doveva esservi* inscritto); ben differente, allora, deve risultare il significato di *monarca* e di *popolo* in Aristotele e in Tommaso. La necessità di situare nel suo proprio periodo storico il *De regno* è confermata da quanto scrive Tommaso nel breve Prologo all'opuscolo. I *prologhi* tomisti hanno tutti lo scopo di sunteggiare o di alludere la risposta alla questione fondamentale dell'opera. È perciò degno di rilievo il fatto che Tommaso, introducendo il *De regno*, manifesti l'intenzione teoretico-storiografica di riflettere sull'«esempio dei principi più lodati», unitamente al proposito di ispirarsi alla Bibbia e ai filosofi¹⁹.

¹⁷ Cfr. E. GILSON, *La philosophie au moyen age*, Paris 1952, tr. it. a cura di M. A. del Torre *La filosofia nel Medioevo*, Firenze 1983, pp. 903 ss..

¹⁸ *Paradiso*, canto VI, vv. 94-96.

¹⁹ Cfr. S. THOMAE AQU., *De regno ad regem Cypri*, ed. leon. cit., Prol.. D'ora in avanti indicheremo il *De regno* con la sigla DR, seguita nell'ordine dal libro, capitolo e linee da cui è tratta la citazione.

B) *Le ragioni metafisiche del governo di uno e dei suoi limiti*

Il secondo criterio da tener presente, per superare la presunta contraddizione tomista, cui si è fatto cenno, è la profondità speculativa del *De regno*. La professione di *assolutismo monarchico* dell'opuscolo – a nostro avviso – eccede la serie delle formule politiche ed ha un radicamento ontologico. Dovendo contenere il nostro approfondimento, ci limitiamo ad analizzare i primi due capitoli del primo libro del *De regno* (d'altra parte essi, accanto al terzo capitolo del libro secondo – cui giungeremo successivamente – contengono tutto il sillogismo politico proposto dall'Aquinate).

Ecco il ragionamento tomista: *ogni realtà è indirizzata ad un fine* ²⁰. Ma in ogni realtà in qualche modo *plurale* – ove si dia una certa molteplicità, almeno perché vi si rintraccia un «sic et aliter procedere» – è necessario che *uno* orienti i *molti* al fine. Se l'uomo fosse *unico* – prosegue Tommaso – potrebbe raggiungere il suo fine tramite il solo «insitum rationis lumen» ²¹, e sarebbe re di se stesso sotto Dio sommo Re (infatti la ragione naturale coincide tomisticamente con la *luce* speculativa e pratica proveniente da Dio) ²². Ma l'uomo è compreso nella pluralità («in multitudine vivens») ²³, è naturalmente politico, ben più degli altri animali, i quali sono in grado maggiormente di provvedere ciascuno a sé grazie alla più forte struttura fisica ²⁴. La socialità dell'uomo, inoltre, «evidentissime declaratur per hoc quod est proprium hominis locutione uti» ²⁵. Ora ogni tipo di moltitudine necessita di una *unità* che diriga al fine della moltitudine (Tommaso esemplifica: accenna al *coelum* che *regge* i corpi terrestri, a tutti i corpi retti dalla creatura ragionevole, all'anima che dirige le membra del singolo uomo, alla parte razionale dell'anima direttrice di quelle irascibile e concupiscibile, alle membra del corpo rette dal «cor aut caput») ²⁶. Quindi, poiché è naturale per l'uomo vivere «in multitudine», è necessario un «aliquid regitivum» ²⁷ anche per la società umana.

Fino a questo punto Tommaso non dice se tale *principio unitario di direzione politica* (il *rex* in senso lato, poiché *rex* viene da *dirigere*) ²⁸ debba essere *numericamente* uno. Però fa capire che l'«aliquid regitivum» dev'esser connotato da un maggior grado di unità rispetto alla realtà da esso diretta: «Oportet igitur esse in omni multitudine aliquid regitivum»; «in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum» ²⁹... Il principio è metafisico, e già fa comprendere che il Reggitore fondamentale deve godere di unità assoluta e pura. Rispetto all'*unità direttiva* di Dio le altre *unità*, create e più o meno imperfette, mostrano vari dosaggi dell' Unità *kat'exochèn*.

²⁰ Cfr. DR, I, I, 1ss..

²¹ DR, I, I, 18-19.

²² Cfr. DR, I, I, 22-25.

²³ DR, I, I, 25-26.

²⁴ Cfr. DR, I, I, 27ss..

²⁵ DR, I, I, 56-57.

²⁶ Cfr. DR, I, I, 90-97.

²⁷ Cfr. DR, I, I, 88ss..

²⁸ Il suggerimento etimologico è anima ed argomento di tutto il cap. I del I libro:

Cosa significa il nome 're'.

²⁹ Cfr. DR, I, I, 88ss..

Solo dopo questo grandioso quadro ontologico Tommaso fa intervenire la classica sinossi aristotelica delle forme di Stato giuste e degenerate. Esse costituiscono, agli occhi dell'Angelico, vari gradi di partecipazione all'Unità regale (di-rettiva) per essenza. Nell'umana società, quindi, si danno varii casi:

se è <i>uno</i>	a reggere bene	c'è <i>monarchia</i>
	a reggere male	c'è <i>tirannide</i> ;
se sono <i>pochi</i>	a reggere bene	c'è <i>aristocrazia</i>
	a reggere male	c'è <i>oligarchia</i> ;
se è la <i>maggioranza</i>	a reggere bene	c'è <i>politèia</i>
	a reggere male	c'è <i>democrazia</i> ³⁰ .

Rispetto ad Aristotele, lo schema di Tommaso fornisce alcuni opportuni riferimenti scritturistici (il re Davide pastore buono ³¹, il «vae pastoribus qui pascebant se ipsos» ³²).

Anche se ogni tipo di autorità, indipendentemente dal suo numero, dall'estensione del suo potere ecc., è in qualche modo *re* (*dirige*), il nome di *re* si attribuisce normalmente all'*uno* (né ai *pochi*, né ai *molti*) che dirige *bene* (nel caso contrario egli è piuttosto *tiranno*) una società *politica* (non una famiglia o un paese, società insufficienti onde reperire il necessario per vivere; «qui domum regit» è *re per partecipazione* e «non rex sed paterfamilias dicitur» ³³) ³⁴. Scrive Tommaso: «De ratione regis est quod sit unus qui praesit, et quod sit pastor bonum commune multitudinis et non suum quaerens» ³⁵; e ancora: «(...) et qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, autonomasice rex vocatur» ³⁶.

Soltanto a questo punto, dopo aver esaminato la struttura delle *cose*, e dopo aver considerato la legge ontologica per la quale *maggior unità è maggior perfezione*, Tommaso si domanda se sia più conveniente per uno Stato (o provincia) esser retto da uno e un solo *rex*, oppure da una autorità numericamente plurale. La risposta tomista è netta: da un solo *re*. L'Angelico offre un nutrito numero di ragioni a sostegno della sua tesi.

Comincia con una semplice osservazione di indole pratica: fine della società è la conservazione dell'unità (si noti la continuità con il discorso metafisico precedente), e nome particolare dell'unità nell'ambito socio-politico è *pace* («quae dicitur pax») ³⁷ oppure «salus consociatae multitudinis» ³⁸. Ora, per raggiungere tale fine, si nota sperimentalmente la maggior efficienza del governo di uno rispetto alla direzione di più d'un governante: «Hoc etiam experimentis apparet. Nam provinciae vel civitates quae non reguntur ab uno dissensionibus laborant» ³⁹; «Amplius manifestum est quod plures multitudinem nullo

³⁰ Cfr. DR, I, I, 121-153.

³¹ Cfr. DR, I, I, 148-149 (con la citazione di *Ezech.* XXVII, 4).

³² Cfr. DR, I, I, 116-117 (la citazione è da *Ezech.* XXXIV, 2).

³³ DR, I, I, 169-171.

³⁴ Cfr. DR, I, I, 157ss..

³⁵ DR, I, I, 150-153.

³⁶ DR, I, I, 167-169.

³⁷ DR, I, II, 10-11.

³⁸ DR, I, II, 9-10.

³⁹ DR, I, II, 54ss..

modo regerent si omnino dissentirent; requiritur igitur in pluribus quaedam unio ad hoc quod quoquo modo regere possint (...) uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum; melius igitur regit unus quam plures ex eo quod appropinquat ad unum»⁴⁰. Si noti come Tommaso rintracci il principio ontologico di fondo dentro la fenomenologia socio-politica: il governo umano non è mai perfettamente pacifico o unitario, bensì lo è «quoquo modo»; ciò costituisce una *appropinquatio* all'unità perfetta; naturalmente la società è più accostata all'assoluta Pace tramite la direzione monarchica (e così Tommaso ha tradotto metafisicamente la maggior *efficienza* della monarchia rispetto alle altre formule politiche: «(...) melius igitur regit unus ex eo quod etc. »).

Il valore gerarchico-partecipativo dell'istituzione monarchica non vuol dire però che il monarca umano non debba consultarsi con *altri*: egli *deve* giovare del *consilium* quanto al *modo* in cui realizzare la pace; ma non deve né consultare alcuno né rispondere a nessuno quanto al fine fondamentale (*se* fare la pace), poiché tale finalità *naturale* non ha *alternative*, e quindi non nasce dal parere di *questo e di quello*, escludendo ogni possibilità di dibattito⁴¹ (analogamente il medico non è soggetto a consiglio quanto al fine della sua attività: *se* curare l'infermo)⁴².

Il motivo di fondo della *bontà* della monarchia è quindi quello metafisico già adombrato nel primo capitolo. Esso può essere schematizzato così: la molteplicità implica parzialità; la parzialità esige il sostegno trascendente dell'Assolutezza; quest'ultima è Unità; *ergo* si è più vicini alla perfezione quanto maggiormente si è nell'unità; *ergo* la monarchia è più efficiente. L'ordine di natura continua ad offrire a piene mani esempi di tale inestricabile nesso *unum-bonum* (Tommaso fa suo il *tòpos* della società delle api)⁴³, anzi di tale legame *unum-bonum-causa* («Sicut efficacissima causa calefactionis est quod est per se calidum»)⁴⁴. L'Aquinate giunge perciò al Principio fondante: «(...) in toto universo unus Deus omnium factor et rector. Et hoc rationabiliter: omnis enim multitudo derivatur ab uno»⁴⁵. L'itinerario tomista è, come al solito, rigorosamente *a posteriori*. Il paradigma dello stato *ideale* è ricavato dalla struttura medesima delle cose. La fenomenologia, i fatti conducono alla Realtà divina, e in questa sede – poiché siamo al livello *ultimo* – il Fatto coincide con il Paradigma: il Regno di Dio è Realtà unitaria ed Esemplare di ogni governo *per participationem*.

Il superamento tomista di Aristotele è a questo punto già evidente: allo Stagirita *deve* mancare l'ispirazione *teologica* della predilezione per la monarchia, perché il suo dio è «rector» solo quanto al moto fisico e non è certamente «factor».

Inoltre Tommaso eccede Aristotele ispirandosi al Dio biblico, che si rivela esplicitamente quale unico vero Re del suo popolo.

Se la forma monarchica riveste una dignità teologico-metafisica, perché è

⁴⁰ DR, I, II, 30-38.

⁴¹ Cfr. DR, I, II, 15.

⁴² Cfr. DR, I, II, 16-17.

⁴³ Cfr. DR, I, II, 45.

⁴⁴ DR, I, II, 27-28.

⁴⁵ DR, I, II, 45-48.

la più vicina fra le forme politiche all'unità dell'Assoluto Re, e se il principio basilare cui deve attenersi ogni prassi umana consiste nell'assimilazione al meglio e all'Ottimo, non si può interpretare la professione monarchica tomista alla stregua di un'opzione. Tommaso non *sceglie*; egli *vede* (*si adegua a*) l'assetto ontologico: *natura* vuole che *uno* governi o – trascrivendo la formula in termini ancor più rigorosamente metafisici – l'Essere Sussistente perfetto è logicamente *uno*.

Continuiamo a seguire il ragionamento di Tommaso. Evidentemente soltanto il Regno di Dio è *monarchia assoluta*, ove Chi *regge* lo fa in perfetta unità. In tutte le altre realtà, invece, ossia nel mondo, nell'uomo e nell'uomo in società, l'unicità di direzione al fine è più o meno presente; è 'per participationem', cioè incompiuta, precaria, necessariamente congiunta ad *altro* fuor di sé, quindi in realtà più o meno molteplice. Sul piano politico ciò significa: il governo di *uno* palesa maggior perfezione (a condizione che sia comunque un *buon* governo; altrimenti non sarebbe affatto *governo*, perché una legge ingiusta non è legge ed un'autorità tirannica non è autorità: è potere brutale, «potentatus», dice Tommaso)⁴⁶. Ma c'è anche un altro corollario: ontologicamente non può esistere, e moralmente non deve provare ad esistere, una monarchia umana compiutamente assoluta. Se si tentasse appena di immaginarla, si concepirebbe l'ideale iniquo (sul piano pratico) e vano (sul piano metafisico) della tirannide. Un ulteriore corollario del ragionamento tomista è: il buon monarca umano, assoluto 'per participationem', necessita in quanto tale (poiché comunque imperfetto) dell'*aggiunta* di altra autorità. Abbisogna di un 'ubi consistam' che lo trascenda, per essere logicamente come è. Si tratta in sostanza di un caso particolare della dottrina della partecipazione, per la quale l'ente in quanto ente esige in ultima istanza (cioè come Causa prima) la non-parzialità, ossia l'*Ipsium Esse*', per avere significato e per esistere. Ma come in concreto il monarca umano partecipa nel modo suo proprio della perfezione di Dio? Come incontra, per così dire, l'apporto creativo-direttivo di Dio? Si potrebbe subito rispondere: mediante il limite imposto dalla legge naturale. Ciò è vero, ma occorre precisare ulteriormente. Poiché siamo sul piano pratico, occorre dire come si dà la legge naturale, e come essa dirige, controlla, limita l'*unicità* del governo umano. La quale ultima – ripetiamolo – non è tale 'kat'exochèn', ma più tende ad essere tale, più mostra valore nella gerarchia dell'essere; se però presumesse di essere unica senz'altro, tenterebbe la vana realizzazione di quanto *hic et nunc* rimane impossibile.

Detto tutto ciò, va da sé che la professione di *assolutismo monarchico* del *De regno* ha ben altro significato rispetto a quello attribuitole dall'interpretazione tradizionale. Quest'ultima la stima sul piano delle costituzioni politiche legittime, cioè ne fa un'opzione, valida quanto le altre opzioni lecite. Ma così sarebbe, soltanto se Tommaso non avesse modificato i prolegomeni metafisici aristotelici alla politica, ossia se l'impostazione della sua *scelta* fosse la seguente: a) c'è una legge naturale; b) a condizione che si ossequi la legge naturale, monarchia, aristocrazia e politeia sono parimenti lecite; c) per ragioni di mera efficienza va prediletta la monarchia. Invece la maturazione metafisica dell'ultimo Tommaso lo ha condotto a teorizzare di più e meglio: a) al crescere

⁴⁶ Cfr. DR, I, I, 132-137.

dell'unicità di qualsiasi governo, ci si avvicina alla perfezione del Governo divino; b) quindi il miglior governo umano *deve essere* la monarchia (la tesi è subito precettiva – non è un'opzione costituzionale fra un novero di possibilità indifferenti dal punto di vista della perfezione ontologica. In poche parole: il governo monarchico non *può* ma *deve* essere scelto); c) tuttavia non esiste governo immanente perfettamente unitario, e perciò bisogna precisare anche i limiti della monarchia (ciò che la sostiene e la causa); d) *a questo punto* interviene la legge naturale, ed il discorso può proseguire.

Nell'interpretazione consueta (che aristotelizza Tommaso) Dio è solo al principio; nella seconda (in cui si cerca di riportare Aristotele dentro Tommaso) il Principio unificatore-legittimante (Dio) domina da cima a fondo. Il che rende la politica tomista sempre filosofica, evitando la stonatura percepita ogni volta che si contrappongono principi assoluti ma astratti a scelte concrete ma neutrali. Il *passaggio* tomista dall'aristocrazia alla monarchia (dal *Commento alla Politica* a *Il regno*) non è ingiustificato. Esso evidenzia un approfondimento speculativo in Tommaso, e costituisce forse la più acuta riflessione di tutto il pensiero politico.

Eccone il succo: non dobbiamo limitarci a riconoscere l'esistenza di una legge naturale, per poi scegliere quasi arbitrariamente qualsiasi forma politica che non la contraddica. Occorre piuttosto capire e realizzare il dovere di *assomigliare a Dio* (l'*omoiùsthai theò*, direbbe Platone)⁴⁷, facendo unità anche sul piano politico. Un compito più arduo, ma anche più significativo e più bello. Esso comincia a realizzarsi tramite la via monarchica (perché Dio è uno), e qui incontra l'Assoluto *per la prima volta* (come Causa esemplare e finale); in ragione della strutturale imperfezione dell'unitarietà immanente, si compie sot-tomettendo la monarchia umana alla Legge di Dio (incontrato qui *la seconda volta*, come Causa efficiente della prassi politica).

C) I limiti al governo monarchico: legge naturale, legge rivelata, Chiesa o popolo di Dio

Il terzo criterio da utilizzare per cogliere il senso del *De regno* sta nella rilevante differenza tra i concetti greco e tomista di *legge naturale*. Brevemente si può dire che:

– per l'Ellade (ed Aristotele): a) esiste una legge naturale o divina e Dio vi è sottoposto. Per gli Antichi la legge è *divina* nel senso che risulta sovraordinata a qualsiasi patto umano di stampo relativistico; tuttavia, appartenendo essa all'essenza del cosmo, lo stesso dio le è subordinato. La legge divina è la cornice logica che delimita il tutto. Opponendosi ad essa, il Greco non contravviene alla Legge *che è* Dio, ma confligge con la legge cui obbedisce pure il dio. Fuori dalla legge divina o naturale, il Greco si distacca dall'ordine (*kosmos*) del mondo (*kosmos*) e della sua parte più eccellente (*to thèion*); commette l'atto di *ubris*, che non è il *peccato*, perché non è rivolto contro Dio personalmente, bensì attacca l'ordine impersonale in cui è ricompreso il dio; b) la

⁴⁷ Cfr. PLATO, *Resp.* X, 613 b 1.

legge divina, che non è Dio, ed è sinonimo di legge naturale, è quindi diffusa ovunque. Essa permea tutto, collima con ogni regione dell'essere, sta sostanzialmente dappertutto. Perciò la si può rintracciare direttamente anche nell'*hic et nunc* politico, a condizione di evitare l'antropocentrismo etico della Sofistica, degenerato ed innaturale; c) allora per arrivare alla formula politica giusta, basta ammettere che la sovranità è *a Deo* (cioè: dipende dall'ordine sovrapposto all'umano). Dopo questa elementare ammissione, la politica umana non incontra altri precetti provenienti da Dio personalmente, e resta libera moralmente di scegliere – giusta le opportunità – fra monarchia, aristocrazia e politeia (in quanto tutte e tre si armonizzano con l'ordine del *kosmos*);

– per la *filosofia cristiana* (e Tommaso): a) la Legge divina o eterna è Dio, e non va confusa con la legge naturale. Dio non è sottoposto in alcun modo ad un ordine che lo circoscriva e lo trascenda (da ciò – è evidente – esce la categoria tutta nuova del *peccato*, se e quando l'uomo si oppone a Dio e proprio a Dio); b) se Dio è la Legge, e Dio è trascendente, la Legge è trascendente. Ergo non la si rintraccia sostanzialmente nell'*hic et nunc*, ove – invece – si dà la legge naturale, ch'è «*quaedam participatio Legis aeternae in rationali creatura*»⁴⁸. C'è di più: oltre alla legge *segnata in noi*, prima comunicazione partecipata della Legge eterna, si dà la legge positiva di Dio, la grazia della legge rivelata, la *partecipazione di doppia intensità* (per così dire). Come la legge naturale non consiste in astratti valori, ma è il *fondo del cuore dell'uomo*, così la legge rivelata non si chiude in disincarnate e morte scritture. Cattolicamente, invece, essa vive dentro la *paradosis* ecclesiale, cioè nel Corpo storico e completo dell'intervento rivelatore di Dio, compiutosi mediante Gesù Cristo, che è *Caput ecclesiae*, Sovrano del *populus Dei*. Il Verbo di Dio s'è fatto carne e Capo reale d'un Corpo ben compaginato (nelle sue membra articolate possono rintracciarsi i tre *ordines*: *oratores, bellatores, laboratores...*). Quindi il rapporto dell'uomo elevato alla grazia con la comunicazione della Legge eterna, per risultare integrale – così come Dio lo ha voluto –, deve cominciare con la legge naturale e finire con l'inserimento ordinato dentro l'*ecclesia*. Ciò a tutti i livelli: sacramentale, ascetico, morale e politico. Non siamo più a fronte d'una legge divina appiattita nella natura (Greci), e nemmeno conosciamo deisticamente l'iddio rimasto alto nei cieli; invece, siamo orientati e limitati e dalla ragione naturale di ciascuno, e dalla *storicità* del Dio-con-noi, dal *Christus totus Caput et Corpus*⁴⁹, cioè dal *populus Dei* (altra definizione di *ecclesia*, rintracciabile anch'essa nel lessico biblico, e di grande rilievo *politico*); c) dal momento che non attingiamo sostanzialmente la Legge che è Dio, bensì le sue *strutture partecipate* o *indicazioni creaturali-storiche*, sul piano politico non ci si può fermare alla sovranità *a Deo*. Ciò non fornirebbe alcuna limitazione pratica: la Legge divina è Dio, e «Dio nessuno lo ha mai visto»⁵⁰. Invece occorre parlare di sovranità politica legittima *a populo Dei*. Infatti nel *populus Dei* si compie il piano, prima di natura e poi di grazia, stabilito da Dio per comunicarsi *ad extra*. La politica deve incontrare Dio nell'unica forma concreta da Lui deliberata: il *popolo di Dio*, sicché non è libera di scegliere fra le forme neutre

⁴⁸ S. THOMAE AQU., *Summa Theol.* I II, q. 91, a. 2.

⁴⁹ Cfr. S. THOMAE AQU., *In Psalmos Davidis lectura*, super Ps. XXX, 1.

⁵⁰ *Ioannis* I IV, 12a.

di monarchia, aristocrazia e politeia, dopo aver soltanto ossequiato il vago ordine di natura. La forma di stato del *popolo di Dio* è deontologicamente impegnativa.

Questa può apparire una tesi radicale. È comunque la conclusione del discorso del *De regno*.

Infatti: non solo esiste il comando di realizzare la monarchia – perché la Perfezione è unitaria –; c'è pure il precetto di limitarla tramite la cogestione governativa monarca-Dio – perché la pretesa umana di governare davvero *soli* è atto di lesa maestà, è immanentismo politico –. Ora di fatto Dio si accompagna al monarca tramite il modo da Lui scelto, mediante i risultati storici permanenti della Rivelazione, mediante il 'populus Dei' in senso perfettamente teologico e, insieme, veramente politico.

Al monarca, quindi, risulta affidato il potere esecutivo, ma la *Grundgesetz* sta scritta nel *populus Dei*, e il potere di controllo è a carico dei due *ordines* non-esecutivi, ossia degli *oratores* e dei *laboratores*. A fianco dei *bellatores*, ossia della parte politica in senso stretto, essi fanno la *Respublica omnium christifidelium*, versione medievale di *populus Dei*. Da tutto ciò emerge – ed è un particolare rilevante – una vera teoria della *distinzione dei poteri*. Ma poiché non intendiamo esulare dal piano filosofico, torniamo alla lettera del *De regno*, precisamente al capitolo III del libro II, ove Tommaso conclude il suo ragionamento arrivando appunto al *populus Dei*.

L'Aquinate discorre così: fine dell'uomo singolo è il suo ben vivere, che non si ferma alla salute o alla cultura, ma anela a giungere alla *visio Dei*. D'altronde il fine di chi dirige una moltitudine è il ben vivere o benessere della moltitudine, che è identico a quello dei singoli (nella sua essenza). Segue che il re è obbligato a portare i suoi sudditi a Dio (ossia a operare per la *salus christifidelium*)⁵¹. Ora non esiste potenza umana capace di realizzare tale *desiderium naturale videndi Deum*; la sua concretazione è opera della grazia di Dio, ossia del Dio-con-noi, del Re dei re Gesù Cristo⁵². E qui torniamo alla necessaria subordinazione del potere monarchico all'*ecclesia*, perché il Re fatto carne è il *Christus totus Caput et Corpus* ecc.. Onde il potere civile sia se stesso, esso deve situarsi nell'obbedienza ecclesiale, va sottoposto al Sacerdozio, cioè a quanto è *santo*, istituzionalmente votato a mediare il rapporto con l'Assoluto. Il *populus Dei* o *ecclesia* è santo, è sacerdotale, perché Dio vi interviene *de facto* per rivelare i suoi precetti e garantire il benessere integrale degli uomini (fine anche della direzione politica).

Agli occhi di Tommaso la subordinazione del monarca alla Chiesa è primieramente sottoposizione al Romano Pontefice e al sacerdozio ministeriale. Ciò corrisponde alla dottrina tradizionale, ed è giustificato dal fatto che i sacerdoti in senso stretto rappresentano il vertice del popolo di Dio, per sé tutto sacerdotale. Ad ogni modo qui conta la tesi teoretica, che è l'anima di tutto il ragionamento (e alla quale nulla tolgono né la legittima gerarchia sacerdotale, né una mentalità clericaleggiante, condizionata dai tempi e irrilevante sul piano essenziale dei principii): il Re celeste interviene dentro un

⁵¹ Cfr. DR, II, III, 1ss..

⁵² Cfr. DR, II, III, 99ss..

popolo tutto *Corpo* dell' Incarnazione, quindi tutto partecipe della Mediazione di Cristo, tutto sacerdotale; e in tal modo si china a temperare l'impossibile forma *assoluta* della monarchia umana.

Leggiamo Tommaso: «In lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti»⁵³ – un principio ampiamente spiegato, rivelatosi come radicato nel terreno dell'esistente, e non appoggiato sulla superficie di costumanze contingenti –. E ancora: «Ad illum igitur regem (*si riferisce al Re capace di realizzare per intero il fine della società umana*) huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad Dominum Iesum Christum, qui homines filios Dei faciens in coelestem gloriam introduxit. Hoc enim est regimen ei traditum quod non corrumpetur, propter quod non solum sacerdos sed rex in Scripturis sacris nominatur, dicente Ier. "Regnabit rex et sapiens erit"; unde ab eo regale sacerdotium derivatur, ET, QUOD EST AMPLIUS, OMNES CHRISTIFIDELES IN QUANTUM SUNT MEMBRA EIUS REGES ET SACERDOTES DICUNTUR»⁵⁴. Abbiamo evidenziato l'ultimo passo, perché esso costituisce il secondo fra i due principii basilari, a fianco del primo "In lege Christi etc.". Cosa vuol dire Tommaso? Ci sembra di non interpretarlo male, se sosteniamo che egli chiuda il suo ragionamento stabilendo che:

– il monarca civile, doverosamente *uno* perché uno è Dio, è anche deontologicamente a fronte del Dio-con-noi che lo *limita*, ossia è a fronte del Dio-con-noi nella Chiesa;

– la Chiesa è *sacerdotale* perché solo in essa Dio comunica, interviene, opera dentro la *città (polis)* umana. La Chiesa è tutt'intera sacerdotale (quindi per essenza *limitante* il potere monarchico), fino all'ultimo dei *christifideles*, nessuno escluso, secondo varii ruoli, gradi, tipi di *consenso* (la dottrina servita dal clero, i mezzi di sostentamento fisico apprestati dalla gleba).

Nel fondo del pensiero tomista, e nei voti della società medievale, era questo il modo in cui un *popolo* partecipava attivamente al potere politico e lasciava al monarca il solo potere esecutivo (evitando – secondo la lezione della natura – l'inevitabile confusione di una pluralità di *esecutori*).

4. Filosofia politica e scienza politica: né confuse, né separate, ma distinte

È davvero cogente il modo in cui il *popolo* – *ad mentem S. Thomae* – esprime il suo *consenso* al singolo *tecnico del governo*? Non intendiamo stabilire in questa sede se si dia maggior consenso reale della maggioranza (all'*élite* governativa) negli odierni ordinamenti liberaldemocratici, oppure nel costume politico di ampi periodi della storia medievale. Notiamo che oggi il popolo è chiamato ad attribuire il suo consenso nella forma elettorale e con frequenza generalmente quadriennale o quinquennale. Il popolo medievale, invece, conferiva il suo *placet* all'autorità con modalità differenti, ma forse non meno efficaci. Basti pensare che un monarca, che avesse perduto la *communio* ecclesiale, era disposto ad *andare a Canossa*. E ciò per non risultare privato, oltre che della legittimazione politica, anche di ogni altro diritto e beneficio (la

⁵³ DR, II, III, 130-131.

⁵⁴ DR, II, III, 99-109.

fedeltà dei collaboratori, il cibo proveniente dalla gleba, la degna sepoltura garantita dal clero). Pensiamo allora che il popolo osservato e pensato da Tommaso, mediante i suoi tipici ma efficaci *checks and balances*, possieda un potenziale di attribuzione del consenso (all'*élite* governante), tale da riconoscere la *democrazia reale* definita dalla scienza politica odierna: *Governo della minoranza consentito dalla maggioranza*⁵⁵ (formula del Sartori condivisa, nella sua essenza, dalla maggioranza *élitista*, a petto di pochi *pluralisti*, dei politologi contemporanei da Mosca fino a noi)⁵⁶. Questa considerazione ci serve per passare dal piano filosofico-politico al livello scientifico-politico.

È Tommaso ad imporre tale sviluppo del discorso nel piano politologico, poiché dentro la sua tesi filosofico-politica compare, anzi *deve* comparire, il concetto di popolo sovrano (*omnes christifideles, populus Dei*). Se la sovranità deve appartenere ad un popolo – il *popolo di Dio* – la stessa filosofia politica è tenuta a capire meglio se e come sia possibile l'esercizio di un potere politico da parte di un popolo. Ma la risposta a queste domande, nate nel terreno filosofico, deve darsi continuando a ragionare al livello politologico. La politologia, da parte sua, analizza il *fatto* e risponde: ove si dice che governa il popolo, in realtà governa l'*élite* sostanzialmente consentita dal popolo.

Ci pare di aver evidenziato un dato epistemologico rilevante: filosofia politica e scienza politica risultano né confuse né separate, ma distinte. Affinché si dia una *distinzione nell'unità* – ossia una collaborazione – fra due scienze, c'è bisogno che l'una chiami l'altra per rispondere a se stessa. Occorre un passaggio graduale – tipico del buon ragionare – fra due campi dello scibile; se si vuole, c'è bisogno di un piccolo territorio ove entrambe le discipline esercitano la sovranità, di una zona di confine presidiata – per interesse comune – dalle *idee di frontiera* di entrambe le scienze *distinte*. Tommaso ci ha condotti a vedere *dove* la filosofia deve uscire da sé, facendosi empirica analisi politologica, al fine di rispondere a se stessa.

Rimanendo alla consueta (aristotelica) presentazione della politica tomista, non può darsi vera continuità fra filosofia politica e scienza politica, perché la scelta fra le tre forme di Stato è già questione tutta giuridico-costituzionale, recisa da ogni criterio assiologico *forte*. Invece la lettura del *De regno* qui proposta fa emergere la sovranità 'a populo (Dei)' come deontologicamente precettiva; di conseguenza il filosofo in quanto filosofo è tenuto a trapassare 'eis allo ghenos', perché è tenuto a domandare alla scienza politica quali siano le condizioni fattuali d'un *governo di popolo*. La questione interessa filosoficamente, in quanto la risposta invocata fa sì che il ragionamento iniziato dalla filosofia politica non si interrompa; inoltre la suddetta risposta viene fornita continuando il discorso sul piano dell'analisi politologica. E ciò, appunto, significa aver reperito l'interesse comune, la zona di confine fra due discipline; vuol dire aver giustificato la loro collaborazione nella diversità dei ruoli; significa aver fissato il criterio della *distinzione*.

⁵⁵ Cfr. G. SARTORI, *Democrazia e definizioni*, op. cit., pp. 60ss..

⁵⁶ Cfr. l'utile sunto delle posizioni di Mosca, Pareto, Wright Mills, Parsons, Dahrendorf, Aron, Dahl, Sartori contenuto in A. LOMBARDO, *La struttura del potere*, op. cit., cap. IV.

È ben giusto affermare che occorre distinguere – né confondere, né separare – nella trattazione delle varie coppie di plessi che il pensiero trova avanti a sé. Infatti il pensiero deve adeguarsi all'essere, il quale offre un quadro né univoco né equivoco, bensì analogico-partecipativo. Sostenere la correttezza speculativa della distinzione fra una coppia di realtà o di scienze è giusto, ma non basta. Occorre precisare il modo della distinzione, verificare la sua fondatezza, affinché la distinzione venga riconosciuta veramente. Tommaso offre indicazioni puntuali quanto ai modi della distinzione. Lo fa a tutti i livelli della speculazione. Il Tomismo, infatti, non manca di una precisa dottrina della distinzione per ogni ambito da esso toccato. Si possono addirittura enumerare le varie formule della distinzione tomiste per le grandi coppie di plessi affrontati dal pensiero: tra essenza ed essere, la distinzione reale; tra Essere Sussistente ed ente, la partecipazione; tra Rivelazione accolta 'per fidem' e scienza teologica, la quasi-subalternazione; tra filosofia e teologia, l'ancillarità. Quanto al legame tra filosofia politica e politologia, ci pare che la formula tomista coincida con l'ideale medievale della 'concordia ordinum', il quale – infatti – nasce da esigenze ontologico-teologiche e sfocia in dettagliate precisazioni canonistiche, istituzionali, sociali. Si può dire che la 'concordia ordinum' ha una valenza teoretica, che essa sta al livello politico come la partecipazione sta al piano metafisico (ossia che è una vera e propria dottrina della distinzione). Si scopre allora che già il Medio Evo possedeva una politica autonoma dalla filosofia (mentre ci pare che il pensiero politico antico abbia omologato le due discipline); tuttavia nel modo corretto della distinzione, non in quello improponibile della separazione (peculiare della politica moderna).

Partendo dai principii etici classici non si potrà mai giungere a distinguere etica e politologia, poiché la filosofia politica non dovrà mai preoccuparsi del funzionamento dell'unica forma di Stato *giusta* (la democrazia intesa come *potere politico del popolo di Dio*). Se monarchia, aristocrazia, politeia rimangono pure opzioni, Aristotele se ne occupa in quanto costituzionalista sganciato da obblighi etici condizionanti la scelta, e non quale filosofo-politico nel passaggio obbligato fra precisa indicazione etica e analisi delle sue condizioni di realizzazione. Semplificando, si può dire che gli Antichi scindono etica e politologia non evidenziando il legame fra la prima e la seconda, mentre i Moderni le separano negando il nesso fra la seconda e la prima.

Ci sembra che il pensiero di Tommaso, invece, se lo si coglie dentro l'evo che lo ospitò, garantisca la continuità fra i *valori* e l'*esistente*, scansando nel contempo i principii solenni ma vuoti e la *verità effettuale* magari reale, ma non reale fino in fondo...

Conclusione

Da Tommaso si ricava una ben precisa definizione della democrazia, di valore etico e politologico, che può essere formulata così: *Governo di una minoranza consentito dalla maggioranza del popolo di Dio*. Anzitutto trattasi di una formula teoreticamente robusta, perché origina dal ragionamento:

- ciò che è più unitario è più perfetto;
- è doveroso tendere a maggior perfezione;
- *ergo* la monarchia *va* scelta.

– Però le istituzioni umane non possono mai risultare perfette, cioè compiutamente unitarie, e quindi esigono di venire *bilanciate, accompagnate* – da una Maestà ultimativa davvero unitaria (altrimenti *iretur in infinitum...*).

– Tale Maestà o Legge divina è trascendente. La si riconosce nell'*hic et nunc* tramite l'itinerario completo legge naturale-ordinamento del *popolo di Dio (ecclesia, Christus totus)*.

– Perciò Dio interviene a *bilanciare* il potere monarchico tramite il suo *popolo*, secondo vari ruoli (esecutivo, educativo-culturale, economico). Il *populus Dei* è *sacerdotale e politico: sacerdotale* perché vi interviene il Santo; *politico* perché tale Intervento è concreto, concentrato nel compimento delle finalità della *res publica* umana.

La formula tomista risulta inoltre: politologicamente attuale (concorda con una stima realistica delle possibilità d'un governo di popolo); praticamente impegnativa (invita l'uomo politico in senso stretto a riflettere sulla *sacertà* del popolo per il quale e con il quale opera); culturalmente interessante (perché propone un'epistemologia della *distinzione*, dopo l'evidente fallimento della *separazione* fra etica e politica pura).

Tommaso, passando dalla speculazione della Maestà divina all'analisi dei ruoli d'un ben preciso *popolo*, mostra che non esiste il *puro filosofo*, e che *filosofo puro* – invece – è colui che nasce metafisico e muore politico. Come Socrate, d'altronde, il *pater philosophiae*. Nella sua *polis* l'Ateniese ascoltò i precetti del dio per il bene di un popolo in crisi. Dentro la Santa Romana Repubblica, il *sacerdos* Tommaso d'Aquino dell'Ordine dei Predicatori osservò le istituzioni stabilite da Dio mediante un popolo sacerdotale e regale.

Grottaferrata (Roma)

CARMELO PANDOLFI

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO - SCOLASTICA

Publicazione trimestrale a cura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Direttore: A. BAUSOLA

Comitato Scientifico di Direzione:

ADRIANO BAUSOLA - FRANCESCO BOTTURI - CARLA GALLICET CALVETTI
ALESSANDRO GHISALBERTI - MICHELE LENOCI - VIRGILIO MELCHIORRE
ANGELO PUPI - SAVINA RAYNAUD - GIOVANNI REALE - MARIO SINA

Anno LXXXIX

Ottobre-Dicembre 1997

Fascicolo 4

SOMMARIO

ARTICOLI

M. RHONHEIMER, *Sulla fondazione di norme etiche a partire dalla natura* / F. VIOLA, *La soggettività tra etica e natura.*

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

F. COLOMBO, *La struttura del De Amore di Andrea Cappellano.*

NOTE DISCUSSIONI E RASSEGNE

A. GIORDANI, *Nota sul fondamento ontologico della prassi in Aristotele* / P. MODESTO, *Storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale.*

NOTIZIARIO

Congressi e società filosofiche - Nuove riviste - Repertori bibliografici e riviste - Pubblicazioni e riedizioni.

ANALISI D'OPERE

S. NICOLOSI, *Modernità e ricerca di Dio* (G. Penati) / G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio* (D. Sacchi) / P. VOLONTÉ, *Husserls phänomenologie der Imagination. Zur Funktion der Phantasie bei der Konstitution von Erkenntnis* (V. Perego) / «Mind Senior to the World». *Stoicismo ed origenismo nella filosofia platonica del Seicento inglese* (R. Russo) / U. SONCINI, *Fenomenologia e linguaggio* (G. Penati) / V. POSSENTI, *Il nichilismo teoretico e la «morte della metafisica»* (G. Penati) / AUTORI VARI, *Identità coerenza contraddizione* (F. Camera).

ANNUNZI BIBLIOGRAFICI

F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Introduzione a Platone*, a cura di G. SANSONETTI (P. Volonté) / SESTO EMPIRICO, *Contro gli etici*, a cura di E. SPINELLI (P. Volonté) / P. RICOEUR, *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione* (B. Belletti) / L. CEDRONI, *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez* (B. Belletti) / F. DESIDERI, *Il velo di Iside. Coscienza, messianismo e natura nel pensiero romantico* (A. Babolin) / E. CARAMUTA, *Gli evocatori del nulla. Ipotesi sulla difficoltà del pensare in Platone e Aristotele* (B. Belletti) / C. CALABI, *Passioni e ragioni. Un itinerario nella filosofia della psicologia* (S. Cremaschi) / L. PICA CIAMARRA, *L'antropologia di Schopenhauer* (A. Babolin) / A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli «Essais» di Leibniz* (A. Babolin) / C. QUARTA, *L'utopia platonica. Il progetto politico di un grande filosofo* (B. Belletti) / A. STAGNITTA, *L'antropologia in Tommaso d'Aquino. Saggio di ricerca comparata sulle passioni e abitudini dell'uomo* (B. Belletti) / A. STELLA, *Il concetto di «relazione» nella «Scienza della logica» di Hegel* (P. Volonté) / F. SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche, I-III* (B. Belletti) / F. TOCCAFONDI, *I linguaggi della psiche. Teorie della mente, della percezione e del comportamento da Wuerzburg a Vienna* (B. Belletti) / N. VENTURINI, *Educare alla filosofia, problemi e soluzioni nella storia* (B. Belletti) / M. ZONTA, *La filosofia antica del Medioevo ebraico* (B. Belletti) / *Studi in memoria di Ernesto Grassi* (F. Ratto).

Redazione e Amministrazione: presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore

Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano

Abbonamento annuo 1997: L. 90.000 Italia - L. 153.000 Estero, c.c.p. 989202

Prezzo del presente fascicolo doppio: L. 56.000 Italia - L. 104.000 Estero

DIO NEL PENSIERO DI BOEZIO

Ultimo dei romani e primo degli scolastici, creatore di un vocabolario e maestro di metodo, filosofo e teologo, questi ed altri sono gli appellativi e perfino gli stereotipi che accompagnano il nome di Boezio¹. La sua fama e il suo influsso sono stati enormi tanto da far parlare di lui come di uno dei fondatori del Medio Evo e di questo stesso lungo arco di secoli come di una sorta di *aetas boetiana*, anche se in concorrenza o, meglio, in subordine al giganteggiante sant'Agostino². La fortuna o, se si preferisce, la *Wirkungsgeschichte* di Boezio ha conosciuto un declino nell'età moderna, ma almeno da qualche secolo si è andato sviluppando l'interesse degli studiosi in un crescendo di ricerca e di risultati scientifici, che permettono di recuperare sempre meglio il senso e il valore della sua opera imponente e complessa, collocandola sia nel proprio contesto storico sia nell'orizzonte della lunga durata della sua eredità.

Aggregandosi alla schiera oramai folta degli specialisti di Boezio, Claudio Micaelli, dopo averci già fornito dei meticolosi e densi *Studi sui trattati teologici di Boezio*³, con altrettanta cura filologica e con più avvertito impegno speculativo è tornato di recente ad approfondire l'indagine, concentrandola sul tema di *Dio nel pensiero di Boezio*⁴. Con encomiabile sincerità Micaelli riconosce pure qualche sua precedente inesattezza, ripetendo con Tertulliano: «nemo proficiens erubescit» (*De pud.* I, 13) (pp. 80, 82, 83). Vengono messi così a fuoco, in particolare, il problema del nesso della teologia con la filosofia, gli attributi metafisici di Dio ed infine il problema del rapporto tra l'essere e divenire in Dio a partire dagli *Opuscula sacra*, ma sempre confrontati con l'in-

¹ Secondo J. GRUBER, *Kommentar zu Boethius de consolatione philosophiae*, Berlin - New York 1978, p. 41, n. 281, «Ultimo dei romani e primo degli scolastici» sarebbe il titolo di un'opera poco nota di J. G. Stuttner, Eichstatt 1852, e che invece con ben altra autorevolezza viene riproposto da M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, Freiburg i. Br. 1909, p. 148. Cfr. C. MORESCHINI, Introduzione a SEVERINO BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, Torino 1994, p. 10, nota 3. Per le espressioni «creatore di vocabolario» e «maestro di metodo» cfr. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, pp. 145, 152.

² Prendendo spunto da M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, cit., p. 142, che ne parlava a proposito del secolo XII, ci si è permessi di chiamare, in qualche modo, così l'intero Medio Evo, in *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma 1996², pp. 348-352, 401. «Fondatore del Medio Evo» viene chiamato Boezio da E. K. RAND, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge (Mass.) 1928, rist. New York 1957.

³ M. D'Auria, Napoli 1988.

⁴ M. D'Auria Editore, Napoli 1995.

tero *corpus* boeziano e soprattutto con il *De consolatione philosophiae*. Ne derivano, fra l'altro, delle interessanti prospettazioni di fonti alle quali ha potuto attingere Boezio così come dei significativi rinvenimenti di lasciti boeziani individuati e seguiti sino alle soglie dell'età moderna. Soprattutto ci si misura con la decisiva ed ardua domanda sul cristianesimo di Boezio, sul legame che deve pur sussistere fra i suoi certo stringati, talvolta oscuri, ma per molti versi folgoranti testi teologici e quella mirabile sintesi di sapienza filosofica e di poesia, quell'autentico classico tra i classici dell'umanità che è la *Consolatio philosophiae*. La conclusione centrale del saggio di Micaelli, per altro condivisibile, è questa: dall'analisi e dalla comparazione dei testi viene riconferma la non eterogeneità ed anzi la fondamentale, intrinseca coerenza dell'intero «sistema» dottrinale boeziano, nel quale convivono una teologia esplicitamente cristiana ed una filosofia ad essa non certo nemica ed anzi congeniale.

È concretamente impossibile, osserva saggiamente Micaelli, sviluppare una intelligenza della rivelazione cristiana che, per la comprensione dello stesso evento salvifico, prescinda da presupposti di ordine filosofico (p. 52). Bisogna naturalmente intendersi sui termini di filosofia e di teologia ed occorre guardarsi dal proiettare su di essi dei significati dei quali soltanto in seguito si caricheranno. Precisato questo, si deve porre mente a quella costitutiva apertura della *ratio* alla *fides* e pertanto della filosofia alla teologia così come l'ha concepita Boezio. Per Boezio infatti il problema non consiste propriamente nel conciliare la ragione con la fede quasi si tratti di due principi fra di loro contrapposti, come vorrebbe una lettura modernizzante. Si tratta invece di realizzare lo stesso supremo ideale dell'uomo già coltivato dalla sapienza pagana, vale a dire la piena conoscenza della verità, trasponendolo però nel nuovo orizzonte stabilito dalla fede cristiana (p. 16). Questo progetto boeziano viene a trovarsi in una singolare consonanza con quello di sant'Agostino e la sua rivendicazione del titolo di *verissima philosophia* proprio allo sforzo tenace ed ardito che va profuso nella intelligenza della rivelazione cristiana. È ben noto che per il Dottore d'Ippona «non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem»⁵.

Occorre certo andare cauti quando si parla di agostinismo boeziano e verificarne volta per volta, testi alla mano, la realtà e la consistenza. Senza dubbio però, come nota giustamente Micaelli (p. 48), nella consapevole fusione di esperienza religiosa e di ricerca intellettuale, in questa concezione, per così dire, «soteriologica» della conoscenza, il cui oggetto supremo è, e non può non essere che Dio, sta una delle più alte manifestazioni di quel platonismo cristiano nel quale Boezio si incontra appunto con sant'Agostino. Ci sia tuttavia permesso di osservare che, nell'impegno teso ad individuare eventuali fonti boeziane, Micaelli avrebbe potuto spingere ancora più a fondo e più in dettaglio di quanto non l'abbia fatto proprio la determinazione dei rapporti di Boezio teologo con il magistero agostiniano. Certo Boezio con i suoi *Opuscula sacra* interviene nelle più delicate problematiche trinitarie e cristologiche con la lucidità e l'autorevolezza di chi sa maneggiare «sotto il velo di nuovi sensi delle parole i concetti tratti dalle più profonde dottrine filosofiche» (*De Trin.*, pro-

⁵ *De ver. rel.*, V, 8: PL 34, 126. Cfr. É. GILSON, *Introduzione allo studio di sant'Agostino* (1969) Casale Monferrato 1983, pp. 137-148.

oem., 17-18). Rimane tuttavia che, nello stesso tempo, Boezio ha fatto ricorso agli «elementi speculativi ricavati dagli scritti del beato Agostino» nella speranza che «abbiano recato qualche frutto» venendo nella sua mente (*ib.*, 30-32). Non ci sorprendiamo perciò se, per esempio, a stento potrebbe trovarsi nell'opuscolo boeziano che i medievali chiamavano *De ebdomadibus* un solo passo che non abbia un parallelo negli scritti agostiniani⁶.

Accade oggi che perfino dei teologi diano per scontato che vadano non distinti, ma perfino messi in contraddizione, come diceva Pascal, il Dio dei filosofi e il Dio di Abramo e di Gesù Cristo. Questa insanabile divaricazione è in realtà un caratteristico lascito dell'era moderna al nostro tempo cosiddetto post-moderno o post-metafisico, una lacerazione che, in ogni caso, non è stata avvertita nel mondo antico e, a proprio modo, nel Medio Evo così come potremmo percepirla noi oggi. Per parte sua Boezio mira a raggiungere un'armonia tra fede e ragione, fra ricerca teologica e metodo dialettico, e tutto questo grazie alla convinzione che la filosofia non debba fermarsi al di qua del religioso in generale, ma ne possa ed anzi debba varcare la soglia senza diffidenza o inimizia, osando quindi inoltrarsi fin dentro lo stesso discorso teologico specificamente cristiano. Prima di rivolgerlo a Giovanni Diacono, Boezio ha praticato egli stesso questo suggerimento: «fidem, si poterit, rationemque coniunge» (*Utrum Pater et Filius*, ed. L. Pieper, p. 67). In un assetato di sapienza, come la Mohrmann chiama Boezio⁷, va colta l'umiltà ed insieme il coraggio della ragione. Il filosofo romano afferma con tutta tranquillità il primato di Dio così come senza sforzo dichiara la capacità conoscitiva dell'uomo nei confronti di Dio: tra l'*intellegentia divina* e la *ratio humana* non v'è contraddizione e dunque di per sé la rivelazione non si oppone alla ragione.

La via della *ratio* e la via della *fides*, secondo Boezio, non sono destinate a correre parallele senza incontrarsi in nessun caso, ma l'una converge con l'altra. Boezio non è un «razionalista» come non è neppure un «fideista». Egli non confonde la teologia cristiana con quella che Alessandro di Hales un giorno chiamerà la *theologia philosophorum* vale a dire con l'ontologia. Il discorso ontologico sull'esistenza del sommo bene, a suo giudizio, precede certo il discorso su Dio. Boezio però, sottolinea Micaelli, non cade nella trappola dell'argomento ontologico, quello, per intenderci avanzato da Anselmo e poi rimodulato tante volte dai filosofi della modernità che se ne sono inebriati, da Cartesio sino ad Hegel ed oltre. Andrebbe tuttavia discusso il giudizio estremo e perentorio di Micaelli, che cioè l'argomento ontologico rappresenta «la massima perdita di coscienza» del rapporto storico tra religione e filosofia, «una scorciatoia illusoria» attraverso la quale la filosofia tenta di autofondare l'idea di Dio, confondendo teologia e ontologia (p. 61). A questa troppo sbrigativa condanna andrebbe almeno in qualche modo sottratta la posizione personale di Anselmo, l'inventore di questo celeberrimo argomento, una volta che la si interpreti con filologica e storica perspicacia (e Micaelli sembra pure accennar-

⁶ Cfr. V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «schytschen Kontroversen»*, Paderborn 1935, pp. 97-100.

⁷ Chr. MOHRMANN, Introduzione a A. M. S. BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, traduzione, cronologia, premessa al testo e note a cura di O. Dallera, testo latino a fronte, Milano 1997 (Rizzoli, BUR 1977), p. 28.

lo, riprendendo Pannenberg, p. 65). Soprattutto però non si riesce a capire come, lanciato quell'anatema, ci si esprima poi al modo di Kant, sostenendo cioè che «su Dio si possono formulare solo giudizi analitici, non sintetici» (p. 71). Se infatti i kantiani «giudizi analitici» sono quelli in cui il predicato è già incluso nel concetto del soggetto e i «giudizi sintetici» sono quelli che collegano col soggetto un predicato che non rientra nel suo concetto, e se inoltre da ciò deriva che i primi, al contrario dei secondi, non estendono per niente la conoscenza, in che modo si potrà mai riprovare l'argomento ontologico, che appunto ambisce a derivare l'esistenza di Dio dall'analisi del concetto stesso di Dio come *ens perfectissimum* (Anselmo) oppure *ens necessarium* (Cartesio)?

È corretto invece sostenere che c'è in Boezio, l'ultimo tra i grandi pensatori della Romanità, un orientarsi verso la rivelazione cristiana dell'autentico pensiero filosofico, che, a suo giudizio, è quello di Platone e insieme quello di Aristotele. Né si tratta soltanto di logica, cioè di quegli «opportuni ausilii argomentativi», come li chiama lo stesso Boezio (*De Trin.*, VI, 30), nel caso utilizzati allo scopo di eliminare la confusione linguistica e concettuale nella quale il teologo può cadere per imperizia, mentre cerca di penetrare intellettualmente «una dottrina di per sé saldissima che riposa sulle fondamenta stesse della fede» (*ib.*, 31). Boezio è interessato alla verità in quanto tale: non è un acritico partigiano di un'unica scuola filosofica, sia pure quella del «divino» Platone, più di quanto non sia un eclettico di genio o, peggio, un «mero raffazzonatore di testi altrui»⁸. Quasi realizzando in sé stesso il «quod verum est, meum est» di Seneca, Boezio si impegna nella penetrazione intellettuale della fede e del dogma cristiano negli *Opuscula sacra*, non dimenticando ed anzi qui mettendo a frutto il suo essere filosofo. Nel *De Trinitate*, per esempio, muovendo dal dato della fede e del dogma, cerca di dimostrarne razionalmente la non contraddittorietà e l'intima coerenza logica. Il mistero del Dio trino, a giudizio di Boezio, non offende la ragione, anche se la ragione da sé non può giungere a scoprirlo e ad esaurirlo. Alla fine la Trinità significa per lui l'assoluta trascendenza e l'incomparabile unità e unicità del Dio trino e delle sue immanenti relazioni interpersonali, per delucidare le quali proprio lo strumento filosofico, correttamente usato, non risulta nocivo, ma straordinariamente prezioso.

Ma Boezio non si ferma qui. Egli può comporre anche il canto alto e vibrante del *De consolatione philosophiae* senza contraddire ed anzi in sintonia con il suo cristianesimo e con la sua teologia. Non c'è niente che convinca di escludere ed anzi tutto costringe a ritenere che il capolavoro di Boezio sia un autentico «documento cristiano»⁹. Innovatore appare a Micaelli il tentativo di Boezio di operare un organico raccordo dei «trascendentali» dell'essere, del bene e dell'uno con Dio. È forse troppo sostenere che, come dice ancora Micaelli, queste stesse categorie da «vuote astrazioni» diventino grazie a Boezio «compiuta espressione» di un teismo personalistico (p. 173; ma cfr. anche

⁸ Cfr. L. OBERTELLO, Introduzione a SEVERINO BOEZIO, *La Consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, Milano 1979, p. 12.

⁹ C. DE VOGEL, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, Introduzione di G. Reale, traduzione, saggio complementare e appendici di E. Peroli, Milano 1993, p. 57.

p. 69, dove si rimanda a Courcelle). È certo decisivo che, secondo Boezio, Dio in quanto sommo bene non comunichi l'essere per un'emanazione necessitante, ma crei nella libertà del suo volere. Come osserva accortamente Micaelli, per la *Consolatio philosophiae* senza dubbio Boezio attinge temi e termini dalle sue fonti, particolarmente da quelle neoplatoniche, ma non è sempre facile scorgere ciò che potrebbe attribuirsi a queste stesse fonti e ciò che dovrebbe invece ricondursi alla sua convinzione intimamente cristiana. Ma quanti cristiani non hanno pensato e parlato al modo dei neoplatonici? Non sono stati certo unicamente Mario Vittorino, Agostino e lo stesso Boezio. È vero, è stato inizialmente il bisogno di difesa dell'annuncio universalistico del «vero Dio» che ha motivato i cristiani a ricorrere all'aiuto della filosofia greca. Ma insieme con questa funzione apologetica si è sviluppato sempre più l'uso propriamente teoretico del *logos* filosofico greco, le cui categorie sono apparse particolarmente vantaggiose ed efficaci, per usare le parole di Gregorio di Nissa, «perché torneranno utili al momento opportuno, allorquando bisognerà ornare con la ricchezza della ragione il divino tempio del mistero»¹⁰. Soprattutto la tradizione platonica, che aveva un riferimento essenziale nella metafisica dell'essere trascendente, è apparsa lo strumento più adeguato, più affine perché la fede potesse autocomprendersi ed esprimersi concettualmente come teologia¹¹. Sapeva bene di non sbagliarsi sant'Agostino quando, sempre a proposito dei platonici dichiarava: «Nulli nobis quam isti proprius accesserunt»¹².

A tutto questo si potrebbe anche aggiungere che non sono avvenuti sempre e soltanto dei prestiti dalla speculazione pagana in direzione di quella cristiana. Si potrebbe anche ipotizzare, come per altro è stato fatto, che almeno qualche volta sia accaduto il contrario. Per esempio, la dottrina di Proclo intorno alla capacità del divino d'essere effusivo di bene *ad extra*, nonostante continui a collocarsi al di dentro del cosiddetto «schema alessandrino del mondo», comporta un *eros* che «discende dall'alto, dalla sfera dello spirituale-intelligibile alla sfera del cosmo e dirige ogni cosa verso la bellezza di Dio»¹³. Ebbene questa dottrina, a quanto pare unica in tutta la filosofia antica, potrebbe ben essere stata almeno stimolata dal confronto, se non suggerita più o meno direttamente dal cristianesimo¹⁴. In tale prospettiva non apparirà un incomprensibile accidente

¹⁰ *De vita Moysis*, II, 115: trad. di C. Moreschini, in GREGORIO DI NISSA, *Opere*, Torino 1992, p. 276. Un singolare parallelo di questo testo si trova in SANT'AGOSTINO, *De doctr. christ.*, II, 40, 60: PL 34, 63.

¹¹ Cfr. W. PANNENBERG, *L'assunzione del concetto filosofico di Dio come problema dogmatico della teologia cristiana delle origini*, in *Questioni fondamentali di teologia sistematica. Raccolta di scritti* (1967), Brescia 1972, pp. 330-385; Id., *Christentum und Platonismus. Die kritische Platonrezeption Augustins in ihrer Bedeutung für das gegenwärtige christliche Denken*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 96 (1985) pp. 147-161; W. BEIERWALTES, *Platonismo e idealismo*, Bologna 1987; E. VON IVANKA, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica* (1964), Presentazione di G. Reale, Introduzione di W. Beierwaltes, traduzione di E. Peroli, Milano 1992; C. DE VOGEL, *Platonismo e cristianesimo*, cit.

¹² *De civ. Dei*, VIII, 5: PL 41, 229.

¹³ *In primum Plat. Alcib. Comm.*, 52, 10-12, in *Procli Opera*, ed. V. Cousin, II, p. 141. Ma si veda pure quanto scrive la C. DE VOGEL, *Greek cosmic love and christian love of God*, in «Vigiliae Christianae» 35 (1981) pp. 57-81.

¹⁴ A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni* (1930), Bologna 1971, pp. 578-589, part. 582, 586.

della storia che Proclo si sia potuto impiantare trionfalmente nella teologia di un Dionigi l'Areopagita, influenzando così attraverso una ininterrotta catena di secoli non solo il pensiero, ma perfino la mistica cristiana.

Il Bene è «l'altro nome» di Dio: è il modo privilegiato dei greci e dei latini (condiviso anche dai cristiani) per parlare dell'Essere assoluto come causa trascendente e totale, perfetta e generosa dell'essere degli enti ¹⁵. Pur ribadendo l'identità trascendentale dell'essere, del bene e dell'uno, come afferma Micaelli, Boezio riesce ad evitare seduzioni panteistiche o monistiche. Secondo Boezio infatti da una parte l'identità dell'essere (*esse*) con il bene e con l'agire si realizza solamente in Dio, perché sommamente semplice; dall'altra l'essere è altro dal bene e dall'agire nella creatura, la quale perciò non è semplice, bensì ontologicamente composta e così radicalmente finita. Questa dottrina boeziana percorrerà un lungo cammino e conoscerà uno dei suoi maggiori successi, per esempio, nel pensiero di un Tommaso d'Aquino ¹⁶.

In questa linea andrebbe richiamata anche l'altra e non meno decisiva dottrina boeziana, sulla quale purtroppo Micaelli sorvola, quella cioè della distinzione tra *esse* e *id quod est*, che poi Gilberto Porretano muterà in distinzione tra *quo est* e *quod est*, anch'essa fatta propria ed affinata dal genio speculativo dell'Aquinate. Seguendo le tracce della fortuna del Boezio teologo fra i medievali non sarebbe stato inutile che, insieme per esempio a Giovanni Scoto Eriugena o Alessandro di Hales o Alberto Magno, si fosse prestata, da parte di Micaelli, una più adeguata attenzione alla presenza di Boezio proprio nel *Doctor Angelicus*. Il quale, come si sa, non solo lungo l'intera sua opera sterminata ha avuto Boezio tra le sue *auctoritates* più presenti e influenti, ma ha pure dedicato uno straordinario Commento al suo *De Trinitate* e una non meno penetrante *Expositio* al suo *De hebdomadibus* ¹⁷. Tra i diversi studi anche quelli di un Cornelio Fabro, sebbene datati, potevano essere a questo proposito utilmente richiamati ¹⁸.

Certo Boezio non ha risolto tutto. E Micaelli, pur non avendo la pretesa di aver dato fondo all'argomento della propria ricerca, tenta di metterne in rilievo qualche insufficienza. Boezio si colloca all'interno di un lungo, fecondo e, se si vuole, ineluttabile processo, che è senza dubbio semplicistico definire *tout court*, insieme con Harnack, «ellenizzazione del cristianesimo»: non è inopportuno chiamarlo invece inculturazione e precisamente «ontologizzazione» del *kerygma* cristiano e del *dogma* della Chiesa ¹⁹. Lungo questo cammino sono state interpretate, non certo esaurite, le virtualità speculative della fede nel dogma della Chiesa. D'altra parte non è riuscito tutto bene a Boezio, a

¹⁵ Cfr. L. OBERTELLO, Introduzione a SEVERINO BOEZIO, *Consolazione della Filosofia*, testo latino a fronte, Milano 1996, p. 9.

¹⁶ Cfr. G. SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden 1966, pp. 8-29, 119-138; R. MCINENRY, *Boethius and Aquinas*, Washington, 1991, pp. 161-198.

¹⁷ Ne abbiamo ora anche la traduzione italiana: TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio. Super Boetium De Trinitate, Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, introduzione, traduzione, note e apparati di P. Porro, testo latino a fronte, Milano 1997.

¹⁸ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo Tommaso d'Aquino*, Torino 1950²; ID., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1960.

¹⁹ A. MILANO, *Persona in teologia*, cit., pp. 143-152.

questo laico filosofo, che si inserisce da teologo in una discussione di carattere dogmatico, costituendo così «una patente anomalia della tradizione letteraria e controversistica cristiana», un caso forse unico per la sua epoca²⁰. Se, per esempio, nel *De Trinitate* il nesso della *relatio* con la *substantia* in Dio non è adeguatamente chiarito (pp. 162, 167), nel *Contra Eutychen et Nestorium* manca del tutto il concetto di enipostasi (p. 173), che la contemporanea teologia orientale aveva raggiunto con risultati davvero decisivi per la cristologia. Boezio sembra, a suo modo, sintonizzarsi con la tendenza al più ampio impiego del metodo logico-dialettico nella esplorazione del dogma praticato nella contemporanea teologia orientale post-calcedonese. Persiste tuttavia in lui l'incapacità di afferrare ciò che è stata chiamata l'«asimmetria» del rapporto persona-natura in Cristo²¹. Rimane inoltre sorprendentemente inadeguata la sua pur celeberrima definizione di persona fornitaci sempre nel *Contra Eutychen et Nestorium* in quanto inidonea ad adattarsi allo stesso modo a Dio, a Cristo, all'angelo, all'uomo. Un Rustico l'ha capito bene, così come l'hanno capito bene i medievali, i quali hanno pure cercato di porvi rimedio²².

Maximus latinorum philosophorum, erede consapevole di una grandiosa tradizione culturale, che continuamente si autointerpreta proprio schiudendosi al nuovo, Boezio tenta di impadronirsi di questa stessa tradizione, recando alla fine un personale ed anche creativo contributo non solo nella filosofia, ma nella stessa teologia cristiana. In fondo, per il *magnificus Boecius*, come lo chiama Scoto Eriugena²³, Dio è la risposta alla domanda sul senso dell'essere, che si impone all'uomo di tutti i tempi. Non a torto Micaelli, mentre cerca di indagare i fondamenti speculativi della riflessione di Boezio su Dio, ne difende la validità e perfino l'attualità per la coscienza moderna. Pur senza l'imponente e sempre più sofisticato dispiegamento critico, filologico ed ermeneutico messo in opera dalla ricerca scientifica di questo nostro secolo, l'avevano già intuito a loro modo i medievali, della cui stima e della cui venerazione non senza enfasi si faceva portavoce un Abelardo: «Boethius fidem [...] nostram et suam, ne in aliquo vacillaret, [...] inexpugnabiliter astruxit»²⁴.

Non c'è niente di strano che il *De Trinitate* termini sfociando nella invocazione a Dio: «Se poi la natura umana non è stata capace di andare al di là di se stessa — dichiara qui Boezio —, quel che la debolezza ha impedito lo compirà la preghiera» (VI, 33-34). Ma per un occhio acuto non dovrebbe esserci alcuna meraviglia neanche se si scopre che la stessa *Consolatio philosophiae*, quasi riassumendo il messaggio di un'intera esistenza alla vigilia della sua tragica fine, si concluda con questo appello struggente al Giudice che vede ogni cosa: «Nec frustra sunt in deo positae spes precesque, quae cum rectae sunt, inefficaces esse non possunt» (V, 6).

Napoli, Università "Federico II"

ANDREA MILANO

²⁰ C. MORESCHINI, Introduzione a SEVERINO BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, cit., p. 20.

²¹ A. MILANO, *Persona in teologia*, cit., pp. 212, 395-401.

²² Ivi, pp. 328-329, 340.

²³ *De div. nat.*, I, 61: PL 122, 503.

²⁴ *Theol. christ.*, I: PL 178, 1165.

IL 50° ANNIVERSARIO DELLA «DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI DELL'UOMO» E LA DOTTRINA DELLA CHIESA SUI DIRITTI NATURALI DELL'UOMO

È appena trascorso il 50° anniversario della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* fatta dall'O.N.U., il 10 dicembre 1948, e crediamo opportuno esaminare la dottrina della Chiesa sui diritti dell'uomo con particolare riferimento a tale «Dichiarazione».

Premettiamo che non è facile dare una completa e definitiva dichiarazione dei diritti naturali dell'uomo, e non meraviglia il fatto che vi siano state varie forme di «Dichiarazioni» nella storia. Infatti, «l'uomo d'oggi procede sulla strada di un più pieno sviluppo della sua personalità e di una progressiva scoperta e affermazione dei propri diritti»¹. Ora il diritto naturale è sì scolpito nel cuore degli uomini², ma bisogna pure saperne leggere i caratteri, e questo non è sempre facile. La legge naturale, in effetti, benché nel suo complesso, nei suoi principi universalissimi, nella sua formulazione astratta, non possa cancellarsi in alcun modo dal cuore dell'uomo, lo può essere nei singoli, nelle sue conclusioni o determinazioni particolari, in quanto la nostra ragione può essere impedita di applicare quei principi generali dall'azione particolare a causa della concupiscenza o di qualche altra passione, a causa delle cattive consuetudini, di abitudini perverse o di inveterati pregiudizi. Questo spiega come non tutti gli uomini, nei vari periodi storici, abbiano avuto la medesima conoscenza della legge e del diritto naturali. Essa sarà più o meno perfetta, più o meno ascoltata secondo che uno abbia più o meno capacità, più o meno istruzione.

Dobbiamo perciò riconoscere come una dichiarazione dei diritti naturali dell'uomo non sia davvero facile né scevra di pericoli, perché si può cadere facilmente in un duplice eccesso: di dire troppo o di dire troppo poco, in quanto chi si è formato una mentalità giuridica tenderà a ridurre il diritto naturale, se pur lo ammette, entro proporzioni molto più modeste, mentre chi proviene dagli studi morali potrebbe essere portato verso un diritto inflazionistico. Dobbiamo perciò riconoscere con Maritain (1882-1973), che «si è talmente abusato dell'idea e della legge naturale, è stata talmente sollecitata, deformata e ipertrofizzata, che non sorprende che ai nostri giorni molti spiriti

¹ Concilio Vaticano II, *La Chiesa nel mondo contemporaneo* (*Gaudium et Spes*), n. 41.

² Cfr. S. TOMMASO, *Sum. Theol.*, Suppl. q. 65, a. 2, ad 3: «Lex naturae non est litteris scripta, sed est in cordibus impressa»; *ibidem*, I-II, q. 94, a. 6; *ibidem*, q. 97, a. 2.

si dichiarino stufi di questa idea medesima. Devono tuttavia riconoscere che, dopo Ippia e Alcidas, la storia dei diritti dell'uomo si confonde con la storia della legge naturale, e che il discredito, in cui il positivismo ha fatto cadere per un tempo l'idea della legge naturale, ha portato inevitabilmente in sé un simile discredito per l'idea dei diritti dell'uomo»³. Non possiamo quindi aspettarci di trovare un'elencazione completa dei diritti fondamentali della persona umana perché, se la realtà di questi diritti naturali è certamente certa e immutabile, la loro espressione più o meno particolareggiata va soggetta ad alcuni cambiamenti e progressi nel linguaggio della loro riflessione filosofica, morale e teologica, per cui il tema dei diritti dell'uomo ha una sua storia assai lunga e tormentata.

Così, nel corso dei secoli, proprio per venire incontro a questa esigenza di ragione e a questa necessità di giustizia, si sono avute varie «Dichiarazioni» dei diritti naturali dell'uomo, che riconoscono l'individuo per sé stesso come persona, principio dei rapporti sociali costituzionalmente ordinati nello Stato, anche se è rimasta ancora aperta la questione, non meno grave, di sapere come si possa assicurare l'osservanza di questi stessi diritti una volta proclamati.

Pur rimanendo vero che la battaglia per i diritti naturali o umani è antica quanto la storia dell'umanità (basterebbe ricordare i diritti dello straniero iscritti nel Codice di Hammurapi, verso il 1700 a.C., e molti passaggi più precisi dei Greci e dei Romani, in particolare l'appello di Antigone a una legge superiore che limiti ogni legge positiva umana)⁴, in quanto uomini e donne si sono sempre battuti per una vita più dignitosa e libera contro ogni forma di dispotismo e di intolleranza, dobbiamo riconoscere che le dichiarazioni di questi diritti sono abbastanza recenti; esse hanno avanti tutto un carattere pratico: si trattava di limitare la potenza dei governanti. È però la storia inglese ad offrirci i più remoti esempi.

Abbiamo così fin dal 12 giugno 1215 la *Magna Charta libertatum* di Giovanni Senzaterra, che proclama molte libertà e fu modificata tre volte da Enrico III, fino al testo definitivo dell'11 febbraio 1225. In essa si stabilisce che «nessun uomo libero sarà arrestato, né imprigionato, né spogliato del suo libero feudo, né messo fuori legge, né esiliato, né molestato in nessuna maniera, se non in virtù di un giudizio legale dei suoi pari e secondo la legge del paese». A questa si aggiungono come suoi documenti complementari la *Petition of Rights* del 7 giugno 1628, l'*Habeas Corpus Act* del 1679 e il *Bill of Rights* del 13 febbraio 1689 – con il quale il Parlamento fissava il limite del potere regio – completati nello stesso anno dal *Toleration Act*.

Ricordiamo inoltre la *Dichiarazione dei diritti della Virginia*, del 12 giugno 1776, che nel primo articolo afferma che «tutti gli uomini sono nati ugualmente liberi e indipendenti, e hanno alcuni diritti innati, di cui, entrando nello stato di società, non possono, mediante convenzione, privare e spogliare la loro posterità; cioè il diritto di godere la vita e la libertà, mediante l'acquisto ed il possesso della proprietà, e di perseguire e ottenere felicità e sicurezza».

³ J. MARITAIN, *Sulla filosofia dei diritti dell'uomo*, in AA. VV., *Dei diritti dell'uomo*, Milano 1952, p. 105.

⁴ Cfr. SOFOCLE, *Antigone*, vv. 449-470. Cfr. R. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1985², pp. 39-41.

Questa «Dichiarazione» poneva così tra i primi diritti «il diritto a cercare la felicità», ma i negri rimasero sempre schiavi. La *Dichiarazione d'indipendenza dei tredici Stati Uniti dell'America del Nord*, del 4 luglio 1776, diretta contro la dominazione inglese, è ispirata al giusnaturalismo di J. Locke (1632-1704), in cui è detto che il Creatore ha fatto dono agli uomini di «inalienabili diritti», e che per salvaguardare questi diritti «gli uomini si sono dati dei governi la cui giusta autorità deriva dal consenso dei governati»⁵. Si ha poi la *Costituzione degli Stati Uniti d'America*, del 17 settembre 1787, approvata dalla Convenzione di Filadelfia, che può considerarsi la prima grande Costituzione scritta della storia costituzionale moderna. Essa fu redatta allo scopo «di garantire la giustizia, di assicurare la tranquillità all'interno, di provvedere alla comune difesa, di promuovere il benessere generale e di salvaguardare per noi stessi e per i nostri posteri il dono della libertà». Nella stessa *Costituzione* si precisava che «se la Costituzione enumera certi diritti, non ne consegue che essa neghi o contesti al popolo l'esercizio di altri diritti» (a. 9).

Infine ricordiamo quello che a ragione viene considerato il più celebre documento della storia costituzionale moderna, la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, votata, tra ben ventotto progetti, in Francia all'Assemblea Costituente il 26 agosto 1789, che, pur se dipendente dalle Dichiarazioni approvate prima dagli Stati Uniti, è ispirata ugualmente al giusnaturalismo di Rousseau (1712-1778). Essa è composta di un preambolo e di 17 articoli, e si basa sugli immortali principi della «libertà, uguaglianza, fratellanza»: «liberté, égalité, fraternité», motto di battaglia della Rivoluzione Francese. In essa si afferma solennemente, fin dal primo articolo, «al cospetto e sotto gli auspici dell'Essere Supremo», che «gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti». Questi diritti, nella premessa e nell'articolo secondo, vengono riconosciuti e dichiarati naturali, inalienabili, imprescrittibili, inviolabili, sacri, i più preziosi per l'uomo. Si tratta però di affermazioni di principio del cui valore è consapevole solo un esiguo numero di persone qualificate. Inoltre si riconoscono solo tali diritti civili (libertà, sicurezza resistenza all'oppressione) come individuali, si dimentica la dimensione sociale degli stessi diritti, e si tralasciano i diritti politici, economici, sociali e quelli dei popoli. Da notare inoltre che, la notte del 4 agosto 1789, l'Assemblea Nazionale respinse con 570 voti contro 433 la proposta di accompagnare la Dichiarazione dei diritti con una Dichiarazione dei doveri. In ogni modo la forza dei principi della *Dichiarazione* francese fu tale che tutte le Nazioni civili, che nei secoli XIX e XX adottarono una Costituzione, ne trassero diretta ispirazione⁶.

⁵ Notiamo però che anche se questa *Dichiarazione* si può considerare come la prima proclamazione solenne dell'uguaglianza civile della società moderna, essa era limitata agli Stati Uniti d'America, e in questo stesso paese era destinata all'uso esclusivo dei cittadini bianchi delle antiche colonie britanniche; l'abolizione della schiavitù giungerà più tardi (col 13° emendamento nel 1865) e fu pagata a caro prezzo di sangue con la guerra civile.

Notiamo inoltre che questa *Dichiarazione*, che nominava Dio (come quella del 1787) fu firmata dal gesuita Ch. Carroll, che poco dopo divenne Arcivescovo di Baltimora. Cfr. AA.VV., *Valori e diritti umani*, Padova 1996, p. 95, nota 4.

⁶ Cfr. G. DEL VECCHIO, *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino nella rivoluzione francese*, in IDEM, *Contributi alla storia del pensiero giuridico e filosofico*, Milano 1963, pp. 139-216.

Ma oggi, invece, la consapevolezza che nella nostra epoca gli esseri umani vanno acquistando della propria dignità di persone non è più soltanto affermazione di principio astratto; è un fatto, ed in ciò sta la vera novità. È una realtà psicologica morale: una realtà vivente ed operante, sia nel seno della civiltà cristiana, il cui principio fondamentale è stato che tutti gli esseri umani sono fratelli e uguali nella loro dignità di persone, sia in seno a qualsivoglia altra civiltà. Così si è tentato varie volte di formulare una dichiarazione sui diritti naturali o fondamentali dell'uomo, nella sua riconosciuta dignità di persona umana. Tale consapevolezza si esprime soprattutto:

1) nell'esigenza di non essere mai considerati né trattati come cose o strumenti, ma di essere sempre considerati e trattati *come persone* o soggetti di diritti inalienabili e inviolabili;

2) nell'aspirazione di agire in attitudine di responsabilità in ogni campo e nell'ansia di acquistare le attitudini professionali e le qualità umane che rendono idonei ad agire in quel modo;

3) nel darsi attorno perché si creino ambienti sociali in cui sia possibile acquistare quelle attitudini e quelle qualità.

Questo è un fatto a dimensioni mondiali, come attestano tre fenomeni segnalati dall'Enciclica *Pacem in terris*, fenomeni che vengono indicati, per la prima volta, con l'espressione «segni dei tempi»⁷:

1) l'ascesa economico-sociale delle classi lavoratrici;

2) l'ingresso della donna nella vita pubblica;

3) il declino degli imperi coloniali, per cui tutti i popoli si sono costituiti o si stanno costituendo in Comunità politiche indipendenti, senza più quel complesso di inferiorità nei popoli dominati e quel complesso di superiorità nei popoli dominatori.

Inoltre questa maggiore consapevolezza della propria dignità di persona trova una conferma in un altro fenomeno verificatosi in questi ultimi tempi e cioè nella cosiddetta *contestazione* o fermento rivoluzionario presente ed operante in tutti i paesi del mondo. A conferma di ciò abbiamo la *Dichiarazione dei Diritti dei Lavoratori e degli Sfruttati*, adottata dal Congresso delle Repubbliche Sovietiche il 10 luglio 1918, la *Dichiarazione internazionale dei diritti dell'uomo*, adottata dall'Istituto di diritto internazionale nella sua sessione del 12 ottobre 1929 a New York, contenente sei brevi articoli; ma in modo particolare dobbiamo ricordare la solenne *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, proclamata all'Assemblea generale dell'O.N.U. il 10 dicembre 1948⁸, che fu preceduta dalla *Dichiarazione di Filadelfia* (1944) e dalla *Carta dell'O.N.U.* (1945), ed ancor prima, nel pieno sviluppo della seconda guerra mondiale, dal *Messaggio* inviato al Congresso degli Stati Uniti il 6 gennaio 1941 dal Presidente Roosvelt, e dalla cosiddetta *Carta Atlantica* proclamata il 14 agosto 1941.

⁷ GIOVANNI XXIII, *Encicl. Pacem in terris* (11 aprile 1967), n. 20, in I. GIORDANI, *Le Encicliche sociali dei Papi*, vol. II, Roma 1969, pp. 110-111; cfr. P. PAVAN, *Perché la Chiesa deve promuovere i diritti dell'uomo*, in «Clero e Missioni», L (1969), n. 1: *La Chiesa promuove i diritti dell'uomo*, pp. 25-47.

⁸ La *Dichiarazione* fu approvata con 48 voti contro nessuno, e 8 astensioni: Unione Sovietica, Bielorussia o Russia Bianca, Ucraina, Polonia, Cecoslovacchia, Jugoslavia, Arabia Saudita e Unione Sudafrica. Da notare che l'Italia fu ammessa all'O.N.U. solo il 14 dicembre 1955.

Ma l'O.N.U. ha continuato la sua azione nel senso della promozione dei diritti dell'uomo con altre numerose Dichiarazioni, anche se ci sono esigenze essenziali della persona e delle comunità umane che non trovano ancora esplicito riconoscimento come «diritti umani» nel Codice internazionale: basti pensare per es. al diritto del nascituro a vivere, al diritto all'obiezione di coscienza.

Questa *Dichiarazione* ha un altissimo valore morale, anche se di per sé non ha nessuna efficacia giuridica vincolante per gli Stati aderenti, in quanto non è una convenzione internazionale; essa è soltanto una autorevole raccomandazione dell'O.N.U. agli Stati stessi, e nei suoi 30 articoli enuncia i diritti essenziali, non solo individuali, ma anche politici, civili, sociali, economici e culturali, e le libertà fondamentali che appartengono a tutti gli esseri umani in ogni parte del mondo, senza alcuna discriminazione o distinzione di razza, di lingua, di religione. In modo particolare proprio questa *Dichiarazione* è una prova dell'esistenza della legge naturale comune a tutti gli uomini, in quanto cristiani, ebrei, musulmani, capitalisti, comunisti..., sono riusciti ad accordarsi sulla sua formulazione. Inoltre notiamo che queste sono *dichiarazioni*, non sono *creazioni*: dunque si riconosce che esistono dei diritti indipendentemente dal singolo Stato, dunque il diritto non è tutto e solo quello che emana dallo Stato. Perciò esiste un diritto che si impone allo stesso legislatore, anche costituente.

Ciò premesso sarà utile riportare qui almeno il Preambolo e il primo articolo di tale «*Dichiarazione*»:

Preambolo: «*Considerato* che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana, e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo;

Considerato che il disconoscimento e il disprezzo dei diritti dell'uomo hanno portato ad atti di barbarie che offendono la coscienza dell'umanità, e che l'avvento di un mondo in cui gli esseri umani godano della libertà di parola e di credo e della libertà dal timore e dal bisogno è stato proclamato come la più alta aspirazione dell'uomo;

Considerato che è indispensabile che i diritti dell'uomo siano protetti da norme giuridiche, se si vuole evitare che l'uomo sia costretto a ricorrere, come ultima istanza, alla ribellione contro la tirannia e l'oppressione;

Considerato che è indispensabile promuovere lo sviluppo di rapporti amichevoli tra le Nazioni;

Considerato che i popoli delle Nazioni Unite hanno riaffermato nello Statuto la loro fede nei diritti fondamentali dell'uomo, nella dignità e nel valore della persona umana, nell'uguaglianza dei diritti dell'uomo e della donna, ed hanno deciso di promuovere il progresso sociale e un miglior tenore di vita in una maggiore libertà;

Considerato che gli Stati membri si sono impegnati a perseguire, in cooperazione con le Nazioni Unite, il rispetto e l'osservanza universale dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali;

Considerato che una concezione comune di questi diritti e di questa libertà è della massima importanza per la piena realizzazione di questi impegni;

L'assemblea Generale proclama:

La presente Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo come ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le Nazioni, al fine che ogni individuo ed ogni organo della società, avendo costantemente presente questa

Dichiarazione, si sforzi di promuovere, con l'insegnamento e l'educazione, il rispetto di questi diritti e di queste libertà e di garantirne, mediante misure progressive di carattere nazionale e internazionale, l'universale ed effettivo riconoscimento e rispetto tanto fra i popoli degli stessi Stati membri, quanto fra quelli dei territori sottoposti alla loro giurisdizione.

Articolo 1 — Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di conoscenza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza.

Come appare evidente dal preambolo e dal primo articolo, l'obiettivo che si propone questa *Dichiarazione* nel proclamare i diritti dell'uomo è quello di salvaguardare la dignità della persona umana nel suo operare, e quello che siano soddisfatte le condizioni indispensabili perché quella dignità sia salvaguardata, prescindendo dalle ragioni profonde in cui essa trova la sua ultima spiegazione e fondazione, ragioni e giustificazione che non possono essere che filosofico-religiose, fondate nella struttura ontologica dell'uomo. Così le norme delle varie convenzioni non sono compiutamente giuridiche, ma piuttosto dichiarazioni di buone intenzioni: restano «filosofia» più che «diritto», perché l'ostacolo reale e di fondo è l'innata resistenza degli Stati a riconoscere che la loro sovranità è e deve essere limitata, non già da questa o da quella Superpotenza, bensì da un diritto superiore naturale e divino⁹.

Dobbiamo però notare che nel corso della elaborazione della *Dichiarazione* alcuni delegati avevano chiesto di fare un riferimento esplicito a Dio come fondamento ultimo dei diritti dell'uomo. La maggioranza però non si trovò d'accordo perché anche i non credenti potessero aderire alla *Dichiarazione* universale fondata sulla dignità della persona umana. In questa *Dichiarazione*, quindi, si tratta di *conclusioni pratiche*, per le quali non è stato possibile trovare un comune *accordo teorico*, una comune *giustificazione razionale*.

Per questo l'*Osservatore romano* (15 ottobre 1948) pubblicava un comunicato, da alcuni attribuito allo stesso Pio XII, nel quale si diceva: «Non è dunque, Dio, ma l'uomo che avverte gli umani che sono liberi ed eguali, dotati di una coscienza e di una intelligenza, tenuti a considerarsi fratelli. Sono dunque gli uomini stessi che si investono di prerogative delle quali potranno anche

⁹ Cfr. N. BOBBIO, *L'illusion du fondement absolu*, in AA. VV., *Les fondements des droits de l'homme*, Firenze 1966; col titolo *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, in «Riv. internaz. di filosofia del diritto», XLII (1965), pp. 302-309; ora in IDEM, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna 1979, pp. 119-130, ove a p. 129 dice: «Il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è oggi non tanto quello di giustificarli, quanto quello di proteggerli. È un problema non filosofico, ma politico». Cfr. G. Cattani De Menasce, *Requiem per i diritti dell'uomo*, in «Studium», LXVIII (1973), IV-V, pp. 278-305; S. Cotta, *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, in «Iustitia», XXX (1977), I, pp. 1-23; S. Lener, *Il problema della guerra e della pace nell'era atomica*, in «La Civiltà cattolica», CXXXI (21 giugno 1980), II, pp. 561-573; S. Cotta, *Il fondamento dei diritti umani*, in AA. VV., *I diritti umani. Dottrina e prassi*, a cura di G. Concetti, Roma 1982, pp. 645-654; G. CONCETTI, *I criteri umani per determinare i diritti umani*, ibidem, pp. 655-673; A. SCOLA, *L'alba della dignità umana*, Milano 1982, pp. 165-178; R. Coste, *Verso l'uomo. La Chiesa e i diritti umani*, trad. ital., Roma 1985, pp. 120-127; A. Casse-se, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Bari 1988; R. FABRI - A. PAPISCA, *Pace e diritti umani*, Padova 1989; P. Vanzan, *Un capitolo privilegiato dei rapporti Chiesa-mondo: il servizio dei diritti umani*, in AA. VV., *Valori e diritti umani*, Bari, 1990, pp. 69-89.

arbitrariamente spogliarsi». E questo ci spiega forse come Pio XII, che aveva tanto auspicato una Dichiarazione dei diritti dell'uomo, nei dieci anni che gli restavano, non menzionò neppure una volta il documento dell'O.N.U.

Notiamo inoltre che, mentre il diritto naturale sul quale si basano i veri diritti dell'uomo, secondo la dottrina classica cristiano-tomistica è un concetto oggettivo per cui l'uomo ha diritto di vivere secondo la sua natura, creata da Dio e per Dio, il concetto moderno dei diritti dell'uomo è un concetto soggettivo, fondato sulla nozione kantiana della libertà e dell'autonomia della volontà che è legge a se stessa, per cui l'uomo è naturalmente libero e deve limitarsi soltanto di fronte alla libertà degli altri, garantendo così la massima libertà per tutti.

Questa differenza nell'orientamento filosofico delle due specie di diritti si rivela anche nel modo del loro riconoscimento e valore obbligatorio. La determinazione dei diritti dell'uomo, per i moderni, è spesso un atto contrattuale che si basa sulla volontà dei contraenti; non c'è nessun richiamo alla natura, al Creatore della natura, al fine spirituale dell'uomo. Gli argomenti che stanno alla base delle deliberazioni e decisioni sono presi in un senso puramente positivistic: visti i fatti politico-sociali del mondo moderno, la garanzia dei diritti seguenti è necessaria per mantenere la libertà umana. Ogni ispirazione filosofica vi è esclusa, ed in effetti la determinazione dei diritti è oggetto di trattazione, di mercanteggiamenti. Ma allora, se è un semplice trattato, non può mai rivendicare per se stesso una validità universale.

Però, nonostante questa interpretazione fondamentalmente sbagliata, le Dichiarazioni moderne dei Diritti dell'uomo hanno dei grandi vantaggi, in quanto per un largo accordo vengono stabiliti e giuridicamente sanciti dei diritti fondamentali dell'uomo, in quanto vengono materialmente introdotti nelle legislazioni particolari molti veri diritti naturali, anche se molte correnti filosofiche moderne e varie ideologie sociali non vogliono riconoscere l'esistenza della legge naturale, e di conseguenza l'interpretazione oggettiva degli stessi diritti naturali, per cui questi diritti rimangono nel puro soggettivismo, abbandonati alla volontà individuale o collettiva, all'arbitrio dell'uomo o alla potenza fisica del più forte, alla forza bruta di coloro che, secondo il famoso pensiero di Pascal (1623-1662), «non avendo potuto fortificare la giustizia, hanno giustificato la forza»¹⁰, e la politica de «il fine giustifica i mezzi» è l'unica ragionevole.

Così, purtroppo, i principi enunciati da quella *Dichiarazione Universale* non furono e non sono ancora rispettati da molti Stati, e per questo motivo le Nazioni Unite, mosse dall'esigenza di rafforzare la protezione dei Diritti dell'Uomo, ritennero opportuno elaborare anche due trattati:

Il *Patto internazionale sui diritti civili e politici*, e il *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*, approvati e adottati dall'Assemblea generale il 16 dicembre 1966. Questi due *Patti* furono ratificati nel 1978, e resero giuridicamente obbligatorie e vincolanti la promozione e la protezione dei diritti dell'uomo e della libertà fondamentali, ed insieme alla *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, e ad un *Protocollo* facoltativo, che potenzia i mezzi di tutela dei diritti enunciati, costituiscono la prima *Carta generale dei*

¹⁰ B. PASCAL, *Pensieri*, n. 298.

Diritti dell'Uomo. Ma crediamo che né l'ottimismo del 1948, né il pessimismo odierno intaccano in alcun modo l'intrinseco valore dei diritti umani.

Allora, se vogliamo dare un fondamento a questi diritti fondamentali dell'uomo dobbiamo fare una scelta metafisica che comporta l'implicito riconoscimento che i singoli esseri umani, in quanto persone, sono in rapporto di superiorità nei confronti della società e di qualsivoglia entità di natura collettiva: *Societas pro persona*. Questi diritti, quindi, vanno considerati non come il prodotto di una contigenza storica, ma come diritti profondamente radicati negli esseri umani, come elementi indispensabili, a carattere universale e permanente, attraverso i quali si esprime e si afferma l'esigenza di una vita umana autentica, cioè la dignità della persona umana. In altre parole, si cerca il loro vero fondamento in una visione più alta della realtà, in una visione che non sia imposta dal di fuori, ma sia invece enucleata dal di dentro; e cioè dalla coscienza della propria dignità: dalla stessa coscienza in cui sono emersi progressivamente quei diritti. Infatti la enucleazione dei diritti dell'uomo, che in una prima fase ha riguardato i diritti fondamentali della persona che hanno attinenza ai valori dello spirito, in una seconda fase ha riguardato i diritti della persona a contenuto economico-sociale, ed in tale modo integrati, i *diritti naturali dell'uomo*, o *diritti fondamentali della persona*, sono stati inseriti in quasi tutte le Costituzioni degli Stati contemporanei, acquistando così anche storicamente validità universale.

Attraverso la molteplicità di questi precetti si conserva l'unità della legge naturale, unità che è quella della natura umana; l'essenza umana è una, le sue postulazioni sono multiple. Ma tale molteplicità non distrugge questa unità; se è il segno di una certa indigenza, è anche la manifestazione della ricchezza spirituale di un essere capace di aprirsi al mondo e agli altri perché si possiede. Questo ci permette inoltre di misurare l'estensione e il campo di applicazione della legge naturale: essa va tanto lontano quanto le postulazioni essenziali della persona umana, come nota Maritain: «La legge naturale si estende contemporaneamente a tutto il campo delle regole morali naturali, e a tutto il campo della moralità naturale. Non solo le regole prime e fondamentali ma anche le più piccole regole dell'etica naturale, cioè, gli obblighi naturali o i diritti di cui forse oggi non abbiamo idea alcuna e di cui gli uomini diverranno consapevoli in un lontano futuro. Un angelo che conoscesse l'essenza umana secondo il suo modo angelico e tutte le situazioni dell'esistenza possibili per un uomo, potrebbe conoscere la legge naturale nell'infinità della sua estensione. Ma noi non lo possiamo, per quanto i teorici del secolo XVIII credessero di averla conosciuta»¹¹.

¹¹ J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, trad. ital., Milano 1953, p. 105, Cfr. G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Bari 1941; F. BATTAGLIA, *Le carte dei diritti*, Firenze 1947; IDEM, *Dichiarazione dei diritti*, in «Enciclopedia del diritto», vol. XII, Milano 1964, pp. 309-323; A. MESSINEO, *Diritti dell'uomo*, in «Enciclopedia cattolica», vol. VI, Città del Vaticano 1950, coll. 1698-1702; E. FRIESENHAHN, *La dichiarazione internazionale dei diritti dell'uomo*, in «Jus», II (1951), I, pp. 55-75; AA.VV., *Dei diritti dell'uomo*, Milano 1952; L. LACHANCE, *Le droit et les droits de l'homme*, Parigi 1959; G. D'EUFEMIA, *Le costituzioni. Testi e documenti*, Roma 1962; AA.VV., *Diritti dell'uomo e Nazioni unite*, Padova 1963; N. BOBBIO, *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, in «Riv. internaz. di filosofia del diritto», XLII (1965), III, pp. 302-309; J. COURTNEY MURRAY,

Ciò premesso, esaminiamo ora la dottrina della Chiesa circa i diritti naturali dell'uomo.

Non possiamo, anzitutto, non ricordare che la Chiesa cattolica è stata sempre all'avanguardia nell'affermare, difendere e promuovere i diritti dell'uomo, di ogni uomo con la sua «*Magna Charta caritatis*», carità al servizio dei più bisognosi, dei poveri, degli ammalati, dei carcerati, degli sfruttati... Anzi la Chiesa è rimasta pressoché sola a difendere certi inviolabili diritti dell'uomo (oltre che a ricordarne i doveri), che cadono quando sono manomessi i diritti della verità. In questi interventi la Chiesa non fa altro che ripetere le parole della stessa coscienza umana che postula il rispetto e la osservanza delle sue più elementari prescrizioni, che ogni mente illuminata e retta avrebbe potuto capire, che anzi avrebbe trovato in se stessa, fino a considerarle come verità lapalissiane di cui, semmai, poteva meravigliare la ripetizione.

La Chiesa può così intervenire in questi problemi a pieno titolo perché ha la migliore dottrina dell'uomo, è *esperta in umanità*¹², in quanto «solo Cristo ha rivelato pienamente l'uomo all'uomo»¹³; si tratta in fondo, nota Maritain, di «sapere chi ha dell'uomo un'immagine fedele e chi un'immagine sfigurata»¹⁴.

La dottrina cristiana ha in effetti posto per prima il concetto che ogni uomo è persona, soggetto di diritti e di doveri, concetto del tutto ignorato dal mondo antico e che è tornato a riemergere come guida di ogni organizzazione sociale-politica, in quanto riconoscimento del valore autonomo dell'uomo, della sua nativa e indeclinabile affermazione della libertà e della sua dignità morale e sacra in quanto *persona* e *figlio di Dio*, per cui non vi sono più né Ebrei né Gentili, né padroni né schiavi, non più discriminazioni fra uomini e donne, né potenti né oppressi: tutti gli uomini sono *fratelli* in quanto figli di Dio, come dice S. Paolo: «Non c'è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna, perché tutti siete un sol uomo in Cristo Gesù»¹⁵. Riguardo a questo passo di S. Paolo è interessante notare quello che riporta Diogene Laerzio (III sec. d. C.) nelle sue *Vite dei filosofi*¹⁶, ove parlando di Talete, dice che Ermip-

Noi crediamo in queste verità, trad. ital. Brescia 1965, pp. 277-322; E. S. CORWIN, *L'idea di «legge superiore» e il diritto costituzionale americano*, trad. ital., Venezia s.d.; P. PAVAN, *Diritti dell'uomo e diritti naturali*, in «*Apollinaris*», XXXIX (1966), IV, pp. 355-381; R. SIMON, *Morale*, trad. ital., Brescia 1966, pp. 268-272; D. COMPOSTA, *La persona umana e i diritti soggettivi in prospettiva metafisica*, in «*Iustitia*», XXVII (1974), I-II, pp. 42-72; R. SPIAZZI, *Etica sociale*, Roma 1978, pp. 97-100; D. PASINI, *I diritti dell'uomo*, Napoli 1979; G. GREGORI, *La tutela europea dei diritti dell'uomo*, Milano 1979; J. JOBLIN, *Lo sviluppo storico del pensiero sui diritti dell'uomo*, in «*La Civiltà cattolica*», CXXXI (7 giugno 1980), II, pp. 417-432; M. VIDAL, *L'atteggiamento morale*, vol. III: *Morale sociale*, trad. ital. Assisi 1981; AA.VV., *I diritti umani. Dottrina e prassi*, a cura di G. Concetti, Roma 1982; AA.VV., *I diritti dell'uomo e società internazionale*, Milano 1983; G. M-M. COTTIER, *Réflexions philosophiques sur les droits de l'homme*, in «*Nova et Vetera*», LVIII (1983), III, pp. 189-229; AA.VV., *I diritti umani*, Brescia 1989; AA.VV., *La rivoluzione francese*, in «*Communio*», n. 106, luglio-agosto 1939; E. CHIAVACCI, *Teologia morale*, vol. 3/2; Assisi 1990, pp. 42-59; SELIM ABOU, *Diritti e culture dell'uomo* trad. ital., Torino 1992, pp. 52-80; F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, Torino 1993, pp. 185-196; F. COMPAGNONI, *I diritti dell'uomo*, Cinisello Balsamo (Milano) 1995; J. M. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, trad. ital., I, Torino 1996.

¹² PAOLO VI, *discorso all'Assemblea delle Nazioni Unite* (4 ottobre 1965), n. 10, in I. GIORDANI, *op. cit.*, vol. II, p. 165.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Encicl. «Redemptor hominis»* (4 marzo 1979), n. 8.

¹⁴ J. MARITAIN, *Introduzione a AA.VV., I diritti dell'uomo, cit.*, p. 21.

po nelle sue *Vite* attribuisce a Talete, ciò che da alcuni è detto di Socrate, «che era solito dire di essere grato alla Sorte per questi tre motivi: primo perché nacqui uomo e non bestia; secondo perché uomo e non donna; terzo perché greco e non barbaro». Anche Plutarco (46-125) nella *Vita Marii*¹⁷ dice che Platone «soleva dire che ringraziava la natura, primo perché era nato uomo e non animale muto, secondo, perché maschio e non femmina; poi perché greco e non barbaro, e infine, perché era nato ateniese e ai tempi di Socrate». Questo testo è riportato anche da Lattanzio (IV sec.)¹⁸.

Per i Greci e i Romani, quindi, l'uomo valeva più in quanto «greco», «romano» o «libero», e non in quanto «uomo»; in pratica valeva più l'aggettivo «greco», «romano» o «libero» che il sostantivo «uomo». Ora la grandezza e la centralità dell'uomo sta proprio nel riconoscimento e nella tutela di questa dignità dell'uomo in quanto uomo, che è stata rivelata in pieno dal Cristianesimo: «Ricordati, o cristiano, la tua dignità, e divenuto partecipe della natura divina, non tornare con una vita degenerare all'antica bassezza. Ricordati di quale capo e di quale corpo sei membro»¹⁹.

Ma se è vero che molti valori messi in luce dal mondo moderno hanno una origine cristiana (le *verità impazzite* di Chesterton: 1874-1936), è vero anche, purtroppo, che quegli stessi valori, i cristiani li dimenticarono. Così la diffusione, per es., dei diritti dell'uomo è quasi sempre avvenuta in opposizione al cattolicesimo, troppo spesso identificato con il conservatorismo sociale e politico, per cui possiamo affermare che il problema dei diritti dell'uomo di solito è stato associato storicamente all'umanesimo del XVIII secolo, insieme al suo marchio anticlericale o apertamente antireligioso. Questo è il concetto che è stato diffuso dalla Rivoluzione Francese. Esso invece ha attinto al tesoro della trascendenza cristiana della cultura europea, e così Paolo VI, parlando dei principi che hanno ispirato la Rivoluzione Francese, affermava: «C'erano delle idee vive, delle coincidenze fra i principi che hanno ispirato la Rivoluzione, che null'altro aveva fatto se non appropriarsi di alcuni concetti cristiani: fratellanza, libertà, uguaglianza, progresso, desiderio di sollevare le classi umili. Adunque, tutto questo era cristiano, ma ora aveva assunto un'insegna anticristiana, laica, irreligiosa, tendente a snaturare quel tratto del patrimonio evangelico, inteso a valorizzare la vita umana in un senso più alto e più nobile»²⁰.

Certamente, in un passato ancora abbastanza recente la difesa della democrazia, dei diritti dell'uomo era sinonimo di anticlericalismo, e si riggettava in un blocco quanto quelle idee avevano di più caratteristico, commettendo

¹⁵ Gal., 3, 28: «Non est Judeus, neque Graecus; non est servus, neque liber; non est masculus neque femina: omnes enim vos unum estis in Christo Jesu».

¹⁶ DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, trad. ital., a cura di M. Gigante, Bari 1975, p. 13.

¹⁷ PLUTARCO, *Vita Marii*, 46.

¹⁸ LATTANZIO, *De Divinis Institutionibus*, III, 19; PL. VI, 412-413.

¹⁹ S. LEONE MAGNO, *Sermo I de Nativitate Domini*, PL. LIV, 192-193: «Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Memento cuius capitis et cuius corporis sis membrum».

²⁰ PAOLO VI, *Discorso tenuto a Frascati* (1 settembre 1963), in «Insegnamenti di Paolo VI», Città del Vaticano, vol. I, p. 569.

l'errore di respingere valori autentici che avevano bisogno solo di essere purificati dalle scorie o ripuliti dalla ganga per diventare capaci di essere cristianizzati e ricevere diritto di cittadinanza nella Chiesa, che rimaneva ancora legata all'ideologia medievale, e i diritti dell'uomo parevano un attentato contro i diritti di Dio. Così, di fronte ad un mondo desacralizzato e incentrato sul progresso e sull'esaltazione della libertà, furono condannati in blocco tutti questi movimenti di emancipazione, senza distinguere dagli accessi condannabili di quelle idee, le legittime rivendicazioni e conquiste per un'autentica promozione dell'uomo; spinti com'erano dal loro rispetto dell'ordine stabilito, in cui vedevano quasi il riflesso dell'ordine eterno delle cose, molti non si resero conto di quanti disordini, ingiustizie o oppressioni tale ordine sociale celasse spesso in sé, e rifiutarono questi slanci verso la libertà e verso l'affermazione dei diritti dell'uomo. Così la maggior parte delle rivoluzioni che hanno fatto nascere questo mondo moderno furono spesso orientate ad un tempo contro il vecchio ordine politico e contro la Chiesa.

A questo proposito crediamo opportuno riportare quello che dice la Pontificia Commissione «Iustitia et Pax»: «Sono ben note, per riferirci al comportamento della Chiesa riguardo ai diritti dell'uomo negli ultimi due secoli, le difficoltà, le riserve e, a volte, le reazioni da parte cattolica all'affermarsi e diffondersi delle dichiarazioni dei diritti dell'uomo, proclamate dal liberalismo e dal laicismo.

I grandi cambiamenti prodotti dai nuovi ideali di libertà, progresso e difesa dei diritti dell'uomo e del cittadino, affermati dall'illuminismo e dalla Rivoluzione Francese; la laicizzazione della società, sorta come reazione al clericalismo; l'urgenza di resistere all'indifferentismo, al naturalismo e soprattutto ad un laicismo totalitario e anticlericale, liberale nelle sue concezioni, ma aggressivo contro la Chiesa ed ogni forma religiosa, hanno indotto spesso i Papi a prendere un atteggiamento di precauzione, negativo e, talvolta, ostile e di condanna». Poi in nota si ricordano, tra gli altri, Gregorio XVI, Encicl. *Mirari vos* (15 agosto 1832), contro l'indifferentismo e il razionalismo, e Pio IX, Encicl. *Quanta cura* (8 dicembre 1849), comprendente le relative 80 proposizioni di errori moderni condannate dall'aggiunto *Sillabo*, che bollava come sataniche le conquiste della Rivoluzione Francese ²¹.

Da notare, però, che anche il Breve *Quod aliquantulum* di Pio VI al Cardinale De la Rochefoucauld – che porta la data del 10 marzo 1791 e nel quale prendeva posizione in merito alle novità rivoluzionarie che volevano annientare la religione cattolica, e tentavano di svincolare l'uomo dal suo Creatore concedendo all'uomo una libertà assoluta –, si riferisce soprattutto ai soprusi e alle violazioni della libertà della Chiesa con l'obbligo del giuramento di accettazione (27 novembre 1790) della *Costituzione civile del clero* (12 luglio 1790) e con il

²¹ Pontificia Commissione «Iustitia et Pax», *La Chiesa e i diritti dell'uomo* (10 dicembre 1974), Città del Vaticano 1975, n. 18. Cfr. J. - M. AUBERT, *Per una teologia dell'epoca industriale*, trad. ital., vol. I, Assisi 1973, pp. 343-345; R. COSTE, *Verso l'uomo*, cit., pp. 43-48; AA.VV., *Valori e diritti umani*, Padova 1988; L. MEZZADRI, *La Chiesa e la rivoluzione francese*, Cinisello Balsamo (Milano) 1989, pp. 57-90; J. - M. AUBERT, *Diritti umani e liberazione evangelica*, trad. ital., Brescia 1989, pp. 38-41, 70-71; V. POSSENTI, *Oltre l'illuminismo. Il messaggio sociale cristiano*, Cinisello Balsamo (Milano) 1992, pp. 140-144.

Decreto che sopprimeva gli Ordini religiosi con voti solenni (13 febbraio 1790). La soppressione di ogni tipo di comunità religiosa avvenne più tardi (1 agosto 1791), e il 3 settembre 1791 l'Assemblea decretò di non riconoscere i voti di alcun tipo, perché contrari al diritto naturale e alla Costituzione.

Ma, nonostante le deficienze della Chiesa e di tanti cristiani nelle varie epoche, non è esagerato affermare che il problema dei diritti naturali e fondamentali, come dei doveri, dell'uomo, si sia imposto in modo particolare col sorgere del Cristianesimo, e che l'insegnamento e l'iniziativa della Chiesa – che ha una dottrina del diritto naturale e ne offre una interpretazione sempre più approfondita –, siano stati decisivi per la loro promozione e difesa. Basti pensare alla difesa dei diritti degli Indios fatta da Francisco de Victoria (1484-1586) e da Bartolomé de Las Casas (1474-1566), per i quali intervenne Paolo III con la Bolla *Sublimis Deus* (1537), nella quale dichiarava che «gli Indios e tutti gli altri popoli che in futuro verranno scoperti dai cristiani, anche se non sono cristiani, non si possono privare della loro libertà e dei loro beni e acquisirne, né si devono ridurre in schiavitù».

Questa promozione e difesa dei diritti naturali dell'uomo è stata fatta in modo particolare in questi ultimi tempi, che vogliamo esaminare partendo da Leone XIII.

1. Leone XIII (n. 1810, papa 1878-1903), nella sua Enciclica *Rerum Novarum* – giustamente riconosciuta come la *Magna Charta* della ricostruzione economico-sociale dell'epoca moderna –, esalta i diritti naturali dell'uomo e auspica che «i diritti e i doveri dei padroni armonizzino coi diritti e i doveri degli operai»²².

2. Pio XI (n. 1857, papa 1922-1939), nell'Enciclica *Divini Redemptoris*, nella quale condanna il comunismo ateo, espone sinteticamente il pensiero della Chiesa sulla dottrina dei diritti della persona umana, e ricorda che «l'uomo ha un'anima spirituale e immortale, è una persona... [e quindi] conseguentemente Dio l'ha dotato di molteplici e svariate prerogative:

- 1) diritto alla vita, all'integrità del corpo, ai mezzi necessari all'esistenza;
- 2) diritto di tendere al suo ultimo fine nella vita tracciata da Dio;
- 3) diritto all'associazione, alla proprietà e all'uso della proprietà²³.

3. Pio XII (n. 1876, papa 1939-1958), nel *Radiomessaggio per il Natale* del 1942, su «L'ordine interno delle Nazioni», fa una solenne proclamazione della dignità e dei diritti della persona umana, per ridonarle «la dignità concessale da Dio fin dal principio». Di fronte a tutte le teorie e pratiche moderne, che hanno svalutato al massimo la persona umana «la cui conservazione, sviluppo e perfezionamento è l'origine e il fine essenziale della vita sociale», egli ne difende la dignità sacra ed inviolabile, enunciandone in modo mirabile i principali e fondamentali diritti che tutti devono riconoscere e rispettare affinché «la stella della pace spunti e si fermi sulla società»:

²² LEONE XIII, *Encicl. Rerum Novarum* (15 maggio 1891), n. 33, in I. GIORDANI, *op. cit.*, vol. I, p. 206.

²³ PIO XI, *Encicl. Divini Redemptoris* (19 marzo 1937), n. 27, in I. GIORDANI, *op. cit.*, vol. I, Roma 1956⁴, p. 612.

1) Diritto alla *Vita*: «il diritto a mantenere e sviluppare la vita corporale, intellettuale e morale, e particolarmente il diritto ad una formazione ed educazione religiosa».

2) Diritto alla *Religione*: «il diritto al culto di Dio, privato e pubblico, compresa l'azione caritativa religiosa».

3) Diritto alla *Famiglia*: «il diritto, di massima, al matrimonio e al conseguimento del suo scopo, il diritto alla società coniugale e domestica».

4) Diritto al *Lavoro*: «il diritto di lavorare, come mezzo indispensabile al mantenimento della vita familiare».

5) Diritto alla *Libertà*: «il diritto alla libera scelta dello stato, quindi anche dello stato sacerdotale e religioso».

6) Diritto ai *Beni materiali*: «il diritto ad un uso dei beni materiali, cosciente dei suoi doveri e delle limitazioni sociali»²⁴.

Parimenti, nel *Discorso al "Centro italiano di studi per la riconciliazione internazionale"*, ribadendo quello che aveva già trattato nell'*Allocuzione al V Congresso nazionale dei giuristi cattolici* del 6 dicembre 1953²⁵, indicava di nuovo «alcune di queste esigenze, in particolare: il diritto all'esistenza; il diritto all'uso dei beni della terra per la conservazione della vita; il diritto al rispetto e al buon nome del proprio popolo; il diritto di dare una impronta propria al carattere del proprio popolo; il diritto al suo sviluppo e alla sua espansione; il diritto all'osservanza dei trattati internazionali e della altre convenzioni simili», e poi osservava che «anche se il contenuto di questi accordi è puramente di diritto positivo, tuttavia l'obbligo del loro adempimento (qualora nulla contengano di contrario alla sana morale) è una emanazione della natura e del diritto naturale. Così il diritto naturale sovrasta e corona tutte le norme puramente di diritto positivo, che vigono fra gli uomini e i popoli»²⁶.

4. Giovanni XXIII (n. 1881, papa 1958-1963), nell'Enciclica *Pacem in terris*, approva esplicitamente la *Dichiarazione universale dei Diritti dell'uomo*, come «un atto della più alta importanza compiuto dalle Nazioni Unite», anche se «su qualche punto particolare sono state sollevate obiezioni e fondate riserve, specialmente per la mancanza di un fondamento ontologico, trascendente»²⁷. L'Enciclica è tutta basata su quattro temi: Verità, Giustizia, Amore, Libertà, e ci dà «una carta dei diritti e dei doveri dell'uomo», enumerando con profonda chiarezza sistematica, come forse mai prima era stato fatto, quelli che sono i diritti umani, raggruppandoli sotto questi titoli:

1) Diritto all'esistenza e ad un tenore di vita dignitoso (n. 4).

2) Diritti riguardanti i valori morali e culturali (n. 5).

3) Diritto di onorare Iddio secondo il dettame della retta coscienza. (n. 6).

²⁴ PIO XII, *Radiomessaggio per il Natale 1942*, n. 24, in I. GIORDANI, *op. cit.*, vol. I, pp. 760-761.

²⁵ PIO XII, *Discorso al "Centro italiano di studi per la riconciliazione internazionale"* (13 ottobre 1955), n. 9, in I. GIORDANI, *op. cit.*, vol. I, p. 1056.

²⁶ PIO XII, *Allocuzione al V Congresso Nazionale dei giuristi cattolici* (6 dicembre 1953) n. II, in «Discorsi e radiomessaggi», Città del Vaticano, vol. XV, p. 484.

²⁷ GIOVANNI XXIII, *Encicl., Pacem in terris* (11 aprile 1963), n. 52, in I. GIORDANI, *op. cit.*, vol. II, p. 136.

- 4) Diritto alla libertà nella scelta del proprio stato (n. 7).
- 5) Diritti attinenti il mondo economico (nn. 8-9-10).
- 6) Diritti di riunione e di associazione (n. 11).
- 7) Diritto di emigrazione e di immigrazione (n. 12).
- 8) Diritti a contenuto politico (n. 13) ²⁸.

Questi diritti riguardano l'uomo: a) nella sua vita intima e nella sua personalità individuale: 1), 2), 3); b) nella sua relazione con la comunità familiare: 4); c) nella sua vita socio-economica: 5); d) nella sua vita sociale e politica, sul piano nazionale e internazionale: 6), 7), 8). Inoltre, come dice lo stesso Pontefice, queste dottrine «sono suggerite da esigenze insite nella stessa natura umana, e rientrano, per lo più, nella sfera del diritto naturale» ²⁹.

5. Paolo VI (n. 1897, papa 1963-1978), nell'Enciclica *Populorum Progressio*, nel tracciare la *Magna Charta* dello sviluppo, descrive le aspirazioni degli uomini di oggi in modo da coinvolgere in esse i principali diritti umani, nel passaggio «da condizioni meno umane a condizioni più umane» ³⁰.

Queste sono le aspirazioni degli uomini: «Essere affrancati dalla miseria, garantire in maniera più sicura la propria sussistenza, la salute, una occupazione stabile; una partecipazione più piena alle responsabilità, al di fuori da ogni oppressione, al riparo da situazioni che offendono la loro dignità di uomini; godere di una maggiore istruzione; in una parola, fare conoscere e avere di più, per essere di più: ecco l'aspirazione degli uomini di oggi, mentre un gran numero di essi è condannato a vivere in condizioni che rendono illusorio tale legittimo desiderio». È logico però che «lo sviluppo non si riduce alla semplice crescita economica. Per essere autentico sviluppo, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo» ³¹.

Il 1° gennaio 1969 Paolo VI, nel suo «Messaggio» per invitare il mondo a celebrare la «Giornata della Pace», ricordò che il filo conduttore tra la pace e l'uomo è rappresentato dalla difesa e dalla promozione dei diritti della persona: «la Pace è oggi intrinsecamente collegata al riconoscimento ideale e all'instaurazione effettiva dei Diritti dell'Uomo. A questi fondamentali diritti corrisponde un fondamentale dovere; ch'è appunto la Pace. La Pace è un dovere... E nasce da questo riconoscimento il titolo primogenio alla Pace: ecco il tema della Giornata mondiale della Pace, il quale suona appunto così: «La promozione dei Diritti dell'Uomo, via verso la Pace». Affinché all'uomo sia garantito il diritto alla vita, alla libertà, all'eguaglianza, alla cultura, al godimento dei beni della civiltà, alla dignità personale e sociale, occorre la Pace; dove questa perde il suo equilibrio e la sua efficienza i Diritti dell'Uomo diventano precari e compromessi; dove non vi è Pace il diritto perde il suo volto umano. Là dove non vi è rispetto, difesa, promozione dei Diritti dell'Uomo, — là dove si fa violenza, o frode alle sue inalienabili libertà, dove si ignora o si degrada la sua personalità, dove si esercitano la discriminazione, lo schiavismo, l'intolleranza — non vi può essere vera Pace. Perché Pace e Diritto sono reciprocamente

²⁸ GIOVANNI XXIII, *ibidem*, nn. 4-13, in I. GIORDANI, *op. cit.*, vol. II, pp. 103-107.

²⁹ GIOVANNI XXIII *ibidem*, n. 59, in I. GIORDANI, *op. cit.*, vol. II, p. 140.

³⁰ PAOLO VI, *Encicl. Populorum Progressio* (26 marzo 1967), n. 20, in I. GIORDANI, *op. cit.*, vol. II, p. 187.

³¹ PAOLO VI, *ibidem*, nn. 6, 14, in I. GIORDANI, *op. cit.*, vol. II, pp. 180-181-184.

causa ed effetto uno dell'altro; la Pace favorisce il Diritto; e, a sua volta, il Diritto la Pace»³².

6. Giovanni Paolo II (n. 1920, papa 1978, f.r.), parlando all'O.N.U. definitiva la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (10 dicembre 1948), come «una pietra miliare posta sul lungo e difficile cammino del genere umano», e riaffermava che la via della pace passa attraverso il rispetto dei diritti dell'uomo: «la via reale, la via fondamentale che conduce a questo *passa attraverso ciascun uomo*, attraverso la definizione, il riconoscimento ed il rispetto degli inalienabili diritti delle persone e delle comunità dei popoli», e ciò «perché lo spirito di guerra, nel suo primitivo e fondamentale significato, *spunta e matura là dove gli inalienabili diritti dell'uomo vengono violati*»³³.

Nell'*Omelia tenuta a Le Bourget*, nel suo viaggio a Parigi, riconosceva che «al fondo [dei diritti umani della Rivoluzione Francese] ci sono idee cristiane... [perché quelli che hanno promosso questi diritti] volevano agire per l'uomo»³⁴.

Anche nell'Enciclica *Redemptor hominis* parlava degli «oggettivi ed inviolabili diritti dell'uomo»³⁵. Nell'Enciclica *Dives in misericordia* afferma ugualmente che per salvare «gli elementari diritti dell'uomo... la giustizia sola non basta», se non è accompagnata «da quella forza più profonda che è l'amore»³⁶.

Ricordiamo inoltre l'Enciclica *Laborem exercens*, nel novantesimo anniversario della *Rerum Novarum*, dedicata al *lavoro umano*, problema perenne, «chiave della questione sociale». Di questa Enciclica segnaliamo la parte quarta dedicata ai «*Diritti degli uomini al lavoro*», ove si afferma che, «se il lavoro — nel molteplice senso di questa parola — è un obbligo, cioè un dovere, al tempo stesso esso è anche una sorgente di diritti, da parte del *lavoratore*. Questi *diritti* devono essere esaminati nel vasto *contesto dell'insieme dei diritti dell'uomo*, che gli sono connaturali, molti dei quali sono proclamati da varie istanze internazionali e sempre maggiormente garantiti dai singoli Stati per i propri cittadini... I *diritti umani* che *scaturiscono dal lavoro* rientrano precisamente nel più vasto contesto di quei fondamentali diritti della persona»³⁷.

Nel *Discorso all'Unione Giuristi Cattolici Italiani*, affermava che, «se San Tommaso ci ricorda che la legge umana, per essere giusta, deve poter ricondursi alla legge naturale (*In II. Sent.*, d. 37, q. 1, a. 3, sol), il Concilio Vaticano II riconferma il principio che «la legge suprema della vita umana è la stessa legge divina, eterna, oggettiva ed universale» (*Dignitatis Humanae*, 3), trovando le leggi umane il proprio valore e la propria tutela nell'ordine morale»³⁸.

Nel *Discorso al Corpo Diplomatico per lo scambio degli auguri per il nuovo*

³² PAOLO VI, *Messaggio per la celebrazione della «Giornata della pace»* (18 dicembre 1968), in «A.A.S.», LX (1968), pp. 771-772.

³³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Assemblea generale delle Nazioni Unite* (2 ottobre 1979), nn. 7-11, in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», vol. II, Città del Vaticano, pp. 526-530.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia tenuta a Le Bourget* (18 giugno 1980), in «Insegnamenti», cit., vol. III/1, p. 1589.

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Encicl. Redemptor hominis* (4 marzo 1979), n. 17, in A.A.S., LXXI (1980), pp. 1215-1217.

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Encicl. Laborem exercens* (14 settembre 1981), n. 16, in A.A.S., LXXIII (1981), p. 618.

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Unione Giuristi Cattolici Italiani* (4 dicembre 1982), in «Insegnamenti», cit., vol. V/3, n. 3, p. 1515.

anno 1988, ricordando il XL° anniversario della Dichiarazione universale dei Diritti dell'uomo, diceva: «Mi sembra che oggi quello che la Chiesa chiama "l'ordine naturale" della convivenza, "l'ordine voluto da Dio", trova in parte la sua espressione nella cultura dei *diritti dell'uomo*, se si può caratterizzare anche una civiltà fondata sul rispetto del valore trascendente della persona»³⁹.

Nel *Messaggio per il XL° anniversario della Dichiarazione universale dei Diritti dell'uomo* riaffermava che «i diritti umani trovano il loro vero e solido fondamento ultimo solo in Dio stesso: questo è il vero presupposto necessario al riconoscimento della dignità della persona umana»⁴⁰, altrimenti, se non si rispettano i diritti imprescrittibili di Dio, anche i diritti dell'uomo non hanno valore. Per questo, come aveva già detto in un *Discorso ai Vescovi Latino-Americani*, la Chiesa denuncia «tutto quello che si oppone al piano di Dio e impedisce la realizzazione dell'uomo, per difendere l'uomo ferito nei suoi diritti... [perché solo] riconoscendo il diritto di Dio, saremo capaci di riconoscere il diritto degli uomini»⁴¹.

In un *Discorso a Monaco di Baviera* constatava che «oggi si sente molto parlare dei diritti dell'uomo. Ma non si parla dei diritti di Dio», e continuava: «i due diritti sono strettamente legati. Là dove Dio e la sua legge non sono rispettati, neanche l'uomo può far rispettare i suoi diritti... Occorre dare a Dio ciò che appartiene a Dio. Solo in questo caso sarà dato all'uomo ciò che appartiene all'uomo»⁴².

Anche nel *Discorso al Corpo Diplomatico per lo scambio degli auguri per il nuovo anno 1989*, rilevando che «la Dichiarazione del 1948» non presenta i fondamenti antropologici ed etici dei diritti dell'uomo, riaffermava «il fondamento morale dei diritti dell'uomo» e che la Chiesa, «fedele alla sua fede e alla sua missione, proclama che la dignità della persona ha il suo fondamento nella sua qualità di creatura fatta a immagine e somiglianza di Dio»⁴³.

Nella Lettera Enciclica *Centesimus annus*, a 100 anni dalla *Rerum Novarum*, riaffermava la sua «viva attenzione e preoccupazione per i diritti umani», dei quali ricordava i principali: «Il diritto alla vita, di cui è parte integrante il diritto a crescere sotto il cuore della madre dopo essere stati generati; il diritto a vivere in una famiglia unita e in un ambiente morale, favorevole allo sviluppo della propria personalità; il diritto a maturare la propria intelligenza e la propria libertà nella ricerca e nella conoscenza della verità; il diritto a partecipare al lavoro per valorizzare i beni della terra ed a ricavare da esso il sostentamento proprio e dei propri cari; il diritto a fondare liberamente una famiglia e ad accogliere e educare i figli, esercitando responsabilmente la propria sessualità.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Corpo Diplomatico per lo scambio degli auguri per il nuovo anno 1988*, in «Insegnamenti», cit., vol. XI/1, n. 10, p. 64.

⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per il XL° anniversario della Dichiarazione universale dei Diritti dell'uomo* (6 dicembre 1988), in «Insegnamenti», cit., vol. XI/4, p. 1779.

⁴¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Consiglio episcopale Latino-Americano* (2 luglio 1980), in «Insegnamenti», cit., vol. III/2, nn. II-8, III/6, pp. 39-43.

⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Monaco di Baviera* (3 maggio 1987), in «Insegnamenti», cit., vol. X/2, pp. 1557-1558.

⁴³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Corso Diplomatico per gli auguri del nuovo anno 1989* (9 gennaio 1989), in «Insegnamenti», cit., vol. XII/7, pp. 69-70.

Fonte e sintesi di questi diritti è, in un certo senso, la libertà religiosa, intesa come diritto di vivere nella verità della propria fede, ed in conformità alla trascendente dignità della propria persona»⁴⁴.

Nell'Enciclica *Veritatis splendor* riaffermava la dottrina tomistica della legge naturale come fondamento dell'insegnamento morale della Chiesa per la salvaguardia della dignità della persona umana e dei suoi diritti fondamentali, perché legge «immutabile» che contiene «norme oggettive di moralità, valide per tutti gli uomini del presente e del futuro, come già per quelli del passato»⁴⁵.

Infine, nel recente *Messaggio per la Giornata Mondiale della pace* - 1° gennaio 1998, ricordava che «cinquant'anni fa, dopo una guerra segnata dalla negazione del diritto persino di esistere per certi popoli, l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite ha promulgato la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo. Si è trattato d'un atto solenne, a cui si è giunti dopo la triste esperienza della guerra, mossi dalla volontà di riconoscere in maniera formale *gli stessi diritti a tutte le persone e a tutti i popoli*». Però riconosceva che «è drammatico che, ancora ai nostri giorni, tale disposizione sia palesemente violata mediante l'oppressione, i conflitti, la corruzione o, in modo più subdolo, mediante il tentativo di reinterpretare, magari distorcendone deliberatamente il senso, le stesse definizioni contenute nella Dichiarazione Universale. Essa va osservata integralmente, nello spirito come nella lettera. Essa rimane — come ebbe a dire il papa Paolo VI⁴⁶ di venerata memoria — uno dei più grandi titoli di gloria delle Nazioni Unite, "specialmente quando si pensa all'importanza che le è attribuita come cammino sicuro verso la pace"»⁴⁷.

Giustamente, quindi, per questa sua voce appassionata in difesa della persona umana e dei suoi diritti, Giovanni Paolo II è stato chiamato *Defensor hominis*, il *Missionario dei diritti dell'uomo*, essendo la voce più autorevole nel proclamare i diritti e i doveri dell'uomo. Predicare il Vangelo, infatti, è la stessa cosa che predicare i diritti dell'uomo, epifania della sua eminente dignità di persona⁴⁸.

7. Anche il Concilio Vaticano II (11 ottobre 1962-8 dicembre 1965) ha riaffermato questi diritti fondamentali dell'uomo nella *Dichiarazione su la libertà religiosa* (*Dignitatis humanae*) e nella *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* (*Gaudium et Spes*), ove, «scendendo a conseguenze pratiche di

⁴⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Encicl. Centesimus annus* (1 maggio 1991), in «Insegnamenti», cit., vol. XIV/1, pp. 1070-1071.

⁴⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Encicl. Veritatis splendor* (6 agosto 1993), in «Insegnamenti», cit., vol. XVI/2, n. 53, p. 210-211 (321-322).

⁴⁶ PAOLO VI, *Messaggio al Presidente della 28ª Assemblea generale delle Nazioni Unite, in occasione del XXV anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* (10 dicembre 1973), in A.A.S. LXV (1973), p. 674.

⁴⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la celebrazione della Giornata mondiale della pace* - 1 gennaio 1998 (8 dicembre 1997) in «L'Osservatore romano», Suppl. Documenti, 17 dicembre 1997, p. II.

⁴⁸ Per il pensiero di Giovanni Paolo II, cfr. R. PIZZORNI, *Diritto naturale e diritti dell'uomo nel pensiero di Giovanni Paolo II*, in «Apollinaris», LXIII (1990), pp. 545-570; IDEM, *La dottrina classica, cristiano-tomista della legge naturale nell'Enciclica "Veritatis splendor"*, in AA.VV., *S. Tommaso filosofo*, Pont. Accademia di S. Tommaso, Città del Vaticano 1995, vol. II, pp. 154-170.

maggior urgenza, inculca il rispetto verso l'uomo, così che i singoli debbano considerare il prossimo, nessuno eccettuato, come un altro "se stesso", tenendo conto della sua vita e dei mezzi necessari per viverla degnamente, per non imitare quel ricco che non ebbe cura del povero Lazzaro»⁴⁹. «Occorre, perciò, che siano rese accessibili all'uomo tutte quelle cose che sono necessarie a condurre una vita veramente umana, come il vitto, il vestito, l'abitazione, il diritto a scegliersi liberamente lo stato di vita e a fondare una famiglia, all'educazione, al lavoro, al buon nome, al rispetto, alla necessaria informazione, alla possibilità di agire secondo il retto dettato della sua coscienza, alla salvaguardia della vita privata e alla giusta libertà, anche in campo religioso»⁵⁰.

In pratica possiamo ridurre a sei i principali diritti civili dell'uomo elencati dal Concilio in questo passo:

- 1) Diritto ai mezzi indispensabili e sufficienti per un decoroso tenore di vita;
- 2) Diritto alla libera scelta del proprio stato di vita;
- 3) Diritto alla ricerca libera del vero, ad accedere ai beni della cultura;
- 4) Diritto al lavoro;
- 5) Diritto al rispetto della propria persona e alla salvaguardia della propria vita privata;
- 6) Diritto ad onorare Dio secondo il dettame della propria coscienza.

Il Concilio passa poi ad elencare, sempre per fare delle esemplificazioni, le principali violazioni contro la vita e la dignità della persona umana: «Inoltre tutto ciò che è contro la vita stessa, come ogni specie di omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia e lo stesso suicidio volontario; tutto ciò che viola l'integrità della persona umana, come le mutilazioni, le torture inflitte al corpo e alla mente, gli sforzi per violentare l'intimo dello spirito; tutto ciò che offende la dignità umana, come le condizioni infraumane di vita, le incarcerazioni arbitrarie, le deportazioni, la schiavitù, la prostituzione, il mercato delle donne e dei giovani; o ancora le ignominiose condizioni di lavoro, con le quali i lavoratori sono trattati come semplici strumenti di guadagno, e non come persone libere e responsabili; tutte queste cose, e le altre simili, sono certamente vergognose, e mentre guastano la civiltà umana, ancor più inquinano coloro che così si comportano, che non coloro che le subiscono; e ledono grandemente l'onore del Creatore»⁵¹.

Questi diritti presuppongono la fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini e la giustizia sociale. Perciò, pur ammettendo che «non tutti gli uomini sono uguali per la varia capacità fisica e per la diversità delle forze intellettuali e morali», tuttavia dobbiamo ammettere che «ogni genere di discriminazione nei diritti fondamentali della persona, sia in campo sociale che culturale, in ragione del sesso, della stirpe, del colore, della condizione sociale, della lingua o della religione, deve essere superato ed eliminato, come contrario al disegno di Dio. Davvero ci si deve rammaricare perché quei diritti fondamentali della

⁴⁹ *La Chiesa nel mondo contemporaneo (Gaudium et Spes)* (7 dicembre 1965), n. 27a.

⁵⁰ *Ibidem*, n. 26b.

⁵¹ *Ibidem*, n. 28c.

persona non sono ancora e dappertutto rispettati pienamente»⁵².

8. Infine vogliamo ricordare il *Documento della Pontificia Commissione «Iustitia et Pax»*, su *La Chiesa e i diritti dell'uomo*, pubblicato per la ricorrenza del XXV anniversario della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (10 dicembre 1948 - 10 dicembre 1973), «per stimolare il popolo di Dio, per promuovere in tutto il mondo la giustizia e la pace», perché tutti si sentano particolarmente impegnati «nella battaglia per la difesa e la promozione dei diritti dell'uomo» (n. 1). Dopo un'ampia introduzione (nn. 1-12) e un interessante *iter* storico dell'affermazione dei diritti dell'uomo, nell'ambito della società civile ed anche ecclesiale (nn. 13-35), il Documento parla dei diritti dell'uomo: a) sul piano della «ragione» e «del diritto naturale», della libertà e dei diritti fondamentali dell'uomo (nn. 36-37), e poi dei diritti civili, politici, economici, sociali e culturali (nn. 38-39). Passa quindi a parlare dei diritti dell'uomo: b) sul piano della «fede» e della «specificazione visione cristiana» (nn. 40-59). Infine, dopo aver dato gli orientamenti pastorali (nn. 60-104), conclude indicando alcune iniziative concrete (nn. 105-122)⁵³.

Conclusione

Ogni natura possiede un nucleo di elementi e di prerogative naturali indistruttibili, da cui scaturiscono rapporti ugualmente insopprimibili. Certe giustizie sono dunque eterne davvero, e costituiscono quei «*principia prima*» dell'ordine giuridico che reggono immobili l'edificio. Di conseguenza la codificazione del diritto naturale è una necessità di vita per il progresso umano; come

⁵² *Ibidem*, n. 29b.

⁵³ *La Chiesa e i diritti dell'uomo* (10 dicembre 1974), Città del Vaticano 1975, in «Enchiridion Vaticanum», vol. V, Bologna 1979, pp. 554-610. Per una maggiore documentazione sull'argomento cfr. H. ROMMEN, *The Church and Human Rights*, in «The Church in World-Affairs», Notre Dame 1951; P. PAVAN, *Diritti dell'uomo e diritto naturale*, in «Apollinaris», XXXIV (1966), IV pp. 355-381; E. GALLINA, *La Chiesa cattolica con le organizzazioni internazionali per i diritti umani*, Roma 1968; R. PIZZORNI, *Umanesimo plenario e diritto naturale*, in «Aquinas», XII (1968), II, pp. 329-339; *Idem*, *Il diritto naturale fondamento della dottrina sociale della Chiesa*, in «Aquinas», XIII (1969), I, pp. 100-122; *Idem*, *La Chiesa e i diritti naturali dell'uomo*, in «Aquinas», XIII, (1969), II, pp. 349-366; J. RUIZ-GIMENEZ, *El Concilio vaticano II y los derechos del hombre*, Madrid 1968; J. DAVID, *Il diritto naturale; problemi e chiarimenti*, trad. ital., Roma 1968; AA.VV., *Magistero e morale*, Bologna 1970; AA.VV., *Il magistero morale: compiti e limiti*, Bologna 1973; P. E. BOLTÉ, *Les droits de l'homme et la Papauté contemporaine*, Montreal 1975; R. SPIAZZI, *Etica sociale*, Roma 1978; AA.VV., *La Chiesa e i diritti dell'uomo*, in «Concilium» (ed. ital.), XV, (1979), n. 4; D. PASINI, *I diritti dell'uomo*, Napoli 1979; AA.VV., *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, Milano 1981; M. VIDAL, *L'atteggiamento morale*, vol. 3: *Morale sociale*, trad. ital., Assisi 1981, pp. 137-178; F. BIFFI, *I diritti umani da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, in AA.VV., *I diritti umani: Dottrina e prassi*, a cura di G. Concetti, Roma 1982, pp. 199-243; AA.VV., *Droits de l'homme. Approche chrétienne*, Roma 1984; R. COSTE, *Verso l'uomo. La Chiesa e i diritti umani*, trad. ital., Roma 1985; *Diritti umani e fede cristiana*, Editoriale, in «La Civiltà cattolica», 3 dicembre 1988, IV, pp. 417-428; R. FABRIS - A. PAPISCA, *Pace e diritti umani*, Padova 1989, pp. 71-93; AA.VV., *Valori e diritti umani*, Padova 1990; A. LUCIANI, *Catechismo sociale cristiano*, Milano 1992; F. COMPAGNONI, *I diritti dell'uomo*, Cinisello Balsamo (Milano) 1995.

a sua volta, la comunità internazionale è il presupposto indispensabile per una proficua convivenza umana.

«In definitiva, conclude Maritain, i diritti fondamentali come il diritto all'esistenza e alla vita, il diritto alla libertà personale o il diritto di condurre la propria vita come padroni di se stessi e dei propri atti, responsabili di questi davanti a Dio e davanti alla legge della *civitas*, — il diritto a perseguire la perfezione della vita umana morale e razionale, il diritto a perseguire il bene eterno (senza del quale non vi è vero perseguire di felicità), il diritto all'integrità corporale, il diritto alla proprietà privata dei beni materiali, che è una salvaguardia della libertà della persona, il diritto di sposarsi secondo una propria scelta e di fondare una famiglia essa pure garantita dalle libertà che le sono proprie, il diritto di associazione, il rispetto in ciascuno della dignità umana (ch'egli rappresenti o no un valore economico per la società), — tutti questi diritti sono radicati nella vocazione della persona, agente spirituale e libero, all'ordine dei valori assoluti e con un destino superiore al tempo»⁵⁴. E ciò è provato dal ricorso frequente della coscienza umana ad una giustizia superiore invocata sempre contro le leggi ingiuste, e dal consenso del genere umano che esige l'esistenza di una giustizia trascendente, non soggetta all'arbitrio degli uomini, ma che sia criterio e misura delle leggi contingenti e positive, norma assoluta e inderogabile i cui precetti devono essere accolti e seguiti da tutti, perché come diceva John Kennedy (1917-1963), «la pace in ultima analisi è il problema del rispetto dei diritti dell'uomo». La storia purtroppo ci ha dimostrato e ci dimostra tuttora come dove è in corso la guerra i diritti dell'uomo non possono essere completamente rispettati, ma sono minacciati e progressivamente annientati.

La Chiesa, inoltre, nel ribadire continuamente questi diritti fondamentali dell'uomo, ha dato ad essi un fondamento indistruttibile nella sapienza stessa di Dio. Essa ha ricordato agli uomini la loro comune origine da Dio, per cui tutti gli uomini, nessuno escluso, sono e devono considerarsi sempre come fratelli, figli dello stesso Padre che è nei cieli, e solo su queste basi si può parlare di vera pace e di vero progresso dell'uomo, in quanto, come nota S. Tommaso (1225-1274), «l'amore verso se stessi è incluso nell'amore di Dio e del prossimo: infatti l'uomo si ama veramente, quando ordina se stesso a Dio»⁵⁵. «Perciò la Chiesa, come dice il Concilio Vaticano II, in forza del Vangelo affidatole, proclama i diritti umani, e riconosce e apprezza molto il dinamismo con cui ai giorni nostri tali diritti vengono promossi ovunque. Ma questo movimento deve essere impregnato dallo spirito del Vangelo, e deve essere protetto contro ogni specie di falsa autonomia. Siamo tentati, infatti, di pensare che allora soltanto i nostri diritti personali sono pienamente salvi, quando veniamo sciolti da ogni norma di Legge divina. Ma per questa strada la dignità della persona umana, non che salvarsi, piuttosto va perduta»⁵⁶, e non c'è più liber-

⁵⁴ J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, trad. ital., Milano 1991², pp. 72-73.

⁵⁵ *Sum. Theol.*, I-II, q. 100, a. 5, ad 1: «Dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei et proximi: in hoc enim homo vere se diligit, quod se ordinat in Deum».

⁵⁶ *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, n. 41c; cfr. PAOLO VI, *Discorso all'Assemblea generale della Nazioni Unite* (4 ottobre 1965), n. 7, in «A.A.S.», LVII (1965), p. 885.

tà, perché, come afferma Beccaria (1738-1794), «dappertutto dove le leggi permettono che un uomo cessi di essere una *persona* per diventare una *cosa*, non c'è più libertà»⁵⁷.

Perciò, nello stato di crisi e di degenerazione dell'umanità che stiamo vivendo, per l'assenza di valori nel campo dell'etica, della giustizia, della convivenza sociale e del rispetto per i diritti e la dignità della persona umana, bisogna riaffermare questa dottrina della Chiesa e, come dice il Concilio Vaticano II, sarà necessario «innanzitutto richiamare alla mente il valore immutabile del diritto naturale delle genti e dei suoi principi universali. La stessa coscienza del genere umano proclama quei principi con sempre maggiore fermezza e vigore»⁵⁸.

Certamente non è sempre facile scoprire e leggere questa legge in noi, e questa conoscenza è tutt'oggi imperfetta, lenta, faticosa e soggetta ad errori e regressi. Dobbiamo anzi riconoscere che il processo di sviluppo e di affinamento durerà probabilmente tanto quanto l'umanità, per non dire che potremmo ripetere con Maritain che «solo quando il Vangelo sarà penetrato nel più profondo della sostanza umana, la legge naturale si manifesterà nel suo pieno splendore e nella sua perfezione»⁵⁹. Per questo, dice ancora il Concilio Vaticano II: «nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale»⁶⁰.

Si riafferma così la sana autonomia dell'uomo e delle realtà terrestri che, se intesa nel senso «che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza legittima»⁶¹, e che, bene attuata, porterà alla auspicata «unificazione del mondo» ed alla costruzione di «un mondo migliore nella verità e nella giustizia». Solo in tal modo potremo assistere alla «nascita di un nuovo umanesimo in cui l'uomo si definisce anzitutto per la sua responsabilità verso i fratelli e verso la storia»⁶², un «umanesimo cristiano [che] giovi alla causa della persona umana ed al riconoscimento del suo specifico valore e della sua inalienabile dignità»⁶³, e potremo avere quella *civiltà dell'amore*, che ci apporta il Vangelo, centro e fondamento stesso della dinamica di promozione dell'uomo e dei suoi diritti. *Civiltà dell'amore* in cui si lavorerà nel campo della giustizia, della verità e della pace avendo sempre di mira il comandamento fondamentale dell'amore e della solidarietà universale fra tutti i popoli, perché, come ricorda ancora Giovanni Paolo II, «la promozione dei diritti umani è frutto dell'amore per la persona come tale, giacché "l'amore va oltre quanto è in grado di assicurare la semplice giustizia"»⁶⁴.

⁵⁷ C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § 20, ed. a cura di F. Venturi, Torino 1965, p. 50.

⁵⁸ *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, n. 79b.

⁵⁹ J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 107.

⁶⁰ *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, n. 16.

⁶¹ *Ibidem*, n. 36b.

⁶² *Ibidem*, n. 55.

⁶³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Seconda Sessione pubblica delle Pontificie Accademie* (3 novembre 1997), in «L'Osservatore romano», 3-4 novembre 1997, p. 5.

⁶⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della pace - 1 gennaio 1998*, cit., p. 11.

Concludendo facciamo nostro quell'augurio e quel cocente desiderio espresso dallo stesso Concilio che «tutti gli uomini del nostro tempo, sia quelli che credono in Dio, sia quelli che esplicitamente non Lo riconoscono,... scoprendo più chiaramente le esigenze della loro vocazione totale, rendano il mondo più conforme alla eminente dignità dell'uomo, aspirino ad una fratellanza universale e superiore, e possano rispondere, sotto l'impulso dell'amore, con uno sforzo generoso e congiunto, agli appelli più pressanti della nuova epoca»⁶⁵.

Roma, Università Lateranense

REGINALDO M. PIZZORNI O. P.

⁶⁵ *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, n. 91a. Cfr. R. PIZZORNI, *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano-Roma 1989²; IDEM, *Giustizia e carità*, Bologna 1995³.

KAREN ARMSTRONG, *Storia di Dio. Da Abramo a oggi: 4000 anni alla ricerca di Dio*, [tr. it. di Aldo Mosca], Tascabili Marsilio, Venezia 1998, 492 pp., L. 19.000.

L'A. è un'ex suora cattolica che svolge oggi la sua attività di giornalista e conduttrice di rubriche televisive di carattere religioso. In questo saggio, presenta la «storia dell'idea e dell'esperienza di Dio nelle tre religioni monoteiste» (p. X), anche se di tanto in tanto prende in considerazione «le concezioni pagane, induiste e buddiste della realtà ultima, con l'intento di rendere più chiaro il punto di vista del monoteismo» (p. XII).

L'indagine è senz'altro tra le più impegnative, data la vastità e la complessità dell'argomento, ma anche tra le più affascinanti, visto che ciò che da sempre ha appassionato maggiormente l'umanità è il mistero di Dio. L'A. ripercorre i sentieri della storia attraverso undici capitoli ben documentati e di facile lettura, arricchiti, in fondo al volume, da puntuali note e da abbondante bibliografia. Tuttavia, la ricerca appare compromessa da un cattolicesimo percepito, fin da bambina, come «un credo piuttosto terrificante», in cui l'inferno appare come «una realtà ancora più potente di Dio» (p. VII). E Dio stesso è percepito dall'A., anche da religiosa, come «un padrone severo» pronto a notare ogni sua mancanza contro la regola (p. VIII). Alla fine, e con rammarico, l'A. abbandona non solo la vita religiosa ma anche la stessa fede, su cui aveva iniziato a nutrire gravi dubbi (cfr. p. VIII). Per l'A., infatti, Dio non è una realtà oggettiva (p. X, 250, 312), né è dimostrabile razionalmente (cfr. XII, 250). Persino la scienza ha reso inutile un Dio percepito come creatore (cfr. p. IX, 380). Egli non è altro che «una proiezione dei desideri e dei bisogni umani» (p. X); è, «in un certo senso, il prodotto dell'immaginazione creativa», come l'arte e la poesia (p. IX, 424); è una realtà che può essere raggiunta solo con la preghiera e la meditazione (cfr. p. 312), da vivere come una presenza interiore (cfr. p. 257), ma che è ancora capace di dare un senso alla vita (cfr. p. IX, 426).

Da questo grappolo di postulati – cui si aggiungono altri rilevanti a priori, quali il rifiuto della verità oggettiva in materia religiosa, perché porta con sé fanatismo e intolleranza (cfr. p. 256-257, 419), la presenza del male anche in Dio, visto che se non si ammette ciò «si finisce per non sopportarlo in noi stessi, e per proiettarlo in qualcosa di mostruoso e disumano come l'immagine terrificante di Satana del cristianesimo occidentale» (p. 267), ecc. – segue una visione positivista antidogmatica che interpreta le dottrine proposte dalla cristianità (quali ad es. la Trinità, la creazione *ex nihilo* e la redenzione dal peccato originale) come invenzioni dei teologi, aggiunte al senso genuino della Scritture (cfr. p. VIII, 94, 96, 327, 423). Così leggiamo, ad esempio, a proposito di Gesù: «certamente non sostenne mai di essere Dio» (p. 88). È «dopo la morte di Gesù che i suoi seguaci decisero che egli era Dio» (p. 87). In queste considerazioni dell'A., occorre riconoscere che la sua ricerca cristologica si è fermata alle posizio-

ni della teologia liberale protestante, confutate ormai da parecchi decenni. Con particolare "zelo" l'A. cerca di sbarazzarsi della concezione di Dio percepito come persona, «perché è facile considerare questo "Dio" come una specie di grande tiranno, o grande giudice» (p. 177); «invece di motivarci a superare i nostri limiti, "egli" può incoraggiarci a conservarli con autocompiacimento, e può farci essere crudeli, insensibili, egoisti e parziali, proprio come "lui"» (p. 226). È evidente che queste posizioni risentono pesantemente delle esperienze religiose negative dell'A., che pure riconosce che Dio percepito come persona è un «Tu» che entra in relazione di conoscenza e di amore con un «io» credente (cfr. p. 45, 112, 409), ma di ciò non è mai riuscita a fare esperienza. A questo proposito sono significative le parole di p. 404: «la sua assenza [di Dio] è addirittura un sollievo; per coloro che in passato hanno avuto delle difficoltà con la religione, trovarsi senza quel Dio che li terrorizzava da bambini è un'esperienza liberatoria: è meraviglioso non dover tremare davanti a una divinità vendicativa che ci minaccia di dannazione eterna se non rispettiamo i suoi comandamenti».

Per l'intero volume l'A. mette ben in luce il pensiero di quegli Autori che condividono le sue posizioni o che ne appoggiano le idee. Questo procedimento metodologico appare in tutta la sua evidenza soprattutto a proposito della concezione mistica di Dio. A parte le discutibili affermazioni secondo cui tutte le esperienze mistiche sono simili (cfr. p. 268, 417) e che «tutte e tre le religioni monoteiste ebbero una tradizione mistica in cui Dio trascendeva la dimensione personale» (p. 226), qui l'A. indugia sulla Cabala ebraica e su quelle dottrine che percepiscono il divino come Nulla, spersonalizzato e senza alcuna realtà oggettiva (p. 424). In definitiva, è questo Dio ad essere più «congeniale allo spirito ateo della nostra società laica, che non crede più in immagini inadeguate dell'assoluto [...]». Egli è un'esperienza soggettiva e misteriosa, vissuta in fondo al proprio essere; questo Dio, cui ci si avvicina per mezzo dell'immaginazione, può essere considerato come un'espressione artistica, simile agli altri simboli artistici che esprimono l'ineffabile mistero della vita, la sua bellezza e il suo valore; [...] è una realtà irriducibile ai concetti [...] e non esiste in alcun senso comune della parola» (p. 424-425).

In conclusione, il testo dell'A. è apprezzabile per le intenzioni e per certi passaggi brillanti, come quelli che descrivono l'assoluta novità della visione religiosa dell'ebraismo rispetto al contesto religioso in cui si situa (cap. II), ma deludente per i risultati raggiunti: un cumulo di preconcetti infondati.

MARCELLO DI TORA O.P.

LUCIANO DE CRESCENZO, *Il tempo e la felicità*, Mondadori, Milano 1998, 201 pp.

In questo suo libro, De Crescenzo ripropone, liberamente interpretate, alcune lettere di Seneca a Lucilio. Ad esse aggiunge le risposte di Lucilio, che l'Autore vuol far credere di aver trovate scavando nella cantina della sua casa in via dei Fori Imperiali, a Roma. Ad ogni scambio epistolare tra Seneca e Lucilio segue il commento di De Crescenzo e di Alessia, la sua compagna di

scavi. L'originale inventiva, i temi trattati nonché la chiarezza del linguaggio fanno di questo lavoro un libro interessante e davvero piacevole.

I vari capitoli de *Il tempo e la felicità* affrontano tra l'altro argomenti come la conversazione, la solitudine, la politica, il piacere, la vecchiaia, l'amore, la vera ricchezza, l'amicizia, la povertà, il pudore, la lettura. L'Autore, già che c'è, dice la sua e dà dei suggerimenti utili per vivere positivamente. Afferma, ad esempio, che per non essere infelici bisogna superare la paura (del dolore, della morte), non seguire i gusti della folla, evitare le perdite di tempo, con l'ausilio della filosofia riconoscere i «momenti magici», non essere vanitosi, ricorrere alla lettura. Non mancano delle prese di posizione contro il filosofo latino. L'Autore protende per il cedere saltuariamente a qualche tentazione, ma non protende per la solitudine e per l'imperturbabilità e confessa di temere le persone troppo serie. Reputa però Seneca un «ipocrita» (p. 94); «Seneca è per me un personaggio a metà strada tra Norberto Bobbio e Max Catalano»: a volte dice cose di grande saggezza come Bobbio, altre volte invece terribili ovvietà – e sempre con la massima serietà. L'Autore arriva a considerare Seneca un cortigiano (p. 95) e afferma di non potersi fidare di lui: «lui a parole era l'uomo più buono della terra, nei fatti, invece, doveva essere una delle peggiori carogne che vivevano a Roma» (p. 100). De Crescenzo finisce così con l'identificarsi spesso col Lucilio da lui stesso creato. Alla fine dice: «La verità è che Seneca non ha scritto le lettere a Lucilio, bensì alla morte, e Lucilio è solo l'interposta persona attraverso la quale lui pone le domande» (p. 196). Mi sembrano eccessivi questi attacchi contro il filosofo latino.

Di indubbio interesse sono le parti che De Crescenzo dedica più estesamente all'esposizione del proprio pensiero. Seneca invita il suo amico Lucilio a vestirsi in modo decente e De Crescenzo coglie l'occasione per soffermarsi sui concetti di gioventù e di vecchiaia. I giovani amano il disordine, gli anziani l'ordine; «il disordine esiste solo in quanto ha davanti a sé un ordine da abbattere». Se il disordine è indice di creatività e progresso, l'ordine ne consente il mantenimento. «Ordine e Disordine, quindi, sono due gemelli, seppure di carattere diverso, che si giustificano a vicenda» (p. 53). In merito all'impegno politico, l'Autore opta – con Seneca – per il chiudersi in casa a leggere e a meditare. Dice che il suo cuore è «a destra quando il potere è a sinistra, e a sinistra quando il potere è a destra» e che «solo un governo di sinistra può attuare una politica di destra» (p. 147). Ritiene poi che solo il PAT (Partito dell'Acqua Tiepida) può dar luogo al buon governo in quanto mescola il freddo Egoismo (guadagnare sempre di più) con la calda Solidarietà (proteggere i più deboli) (pp. 151-152). De Crescenzo riconosce l'importanza della lettura che, oltre a non essere un'attività solitaria, fa crescere la fantasia e lavorare il cervello, a differenza della televisione che fa dell'uomo un «animale passivo» (p. 187). Nell'ultimo capitolo, dedicato alla verità, viene brevemente esposta la «filosofia dell'errore» o «prova continua» affermando che «la saggezza non sta tanto nel conoscere la verità, quanto nel riconoscere l'errore» (p. 199). Nella vita, l'uomo è in una stanza buia ed è obbligato a cercare l'uscita a tentoni. Cercando l'uscita, sbatte contro i muri (gli errori). A forza di errori e procedendo con cautela, l'uomo troverà l'uscita (la verità). A proposito del tempo, De Crescenzo ritiene che «il tempo ha bisogno di essere registrato dai fatti, ... altrimenti lui ti scivola addosso senza farsene accorgere» e, distinguendo il

tempo psichico dal tempo fisico, che «non sono le lancette dell'orologio a segnare il tempo che passa, ma i battiti del cuore» (pp. 58-59). Queste considerazioni sono precedute da uno stimolante quesito: «Che ci azzecca il Tempo con la Felicità? Apparentemente niente, in realtà moltissimo» (p. 9). La risposta racchiude una grande verità: esiste una stretta relazione tra la concezione del tempo e il fine ultimo dell'esistenza umana, la felicità (cfr. D. SPERDUTO, *L'imitazione dell'eterno. Implicazioni etiche della concezione del tempo immagine dell'eternità: da Platone a Campanella, con un saggio sulla nozione di tempo in Carlo Levi*, Fasano (Br), Schena, 1998). Ciò vale già per Platone e l'Autore nota con esattezza che gli scritti di Seneca non fanno che parlare del tempo e della felicità (p. 10). In questo secolo, Carlo Levi ha fatto risalire l'etica dei Luigini (parassiti) e l'etica dei Contadini (produttori) a due diverse concezioni del tempo.

DONATO SPERDUTO

MARTIN HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998, 80 pp.

Il breve scritto in questione, risalente al 1924, anticipa vari temi del capolavoro heideggeriano *Essere e tempo* (1927). La conferenza sul *Concetto di tempo* è degna di interesse vuoi per la considerazione e lievoluzione del pensiero di Heidegger vuoi per l'argomento trattato.

Il filosofo tedesco, dopo aver accennato alle conclusioni di Einstein sulla nozione di tempo, prende in considerazione la teoria aristotelica e la riflessione agostiniana del tempo, la prima piuttosto "fisica" e la seconda piuttosto "psicologica". Per Heidegger, queste due analisi, che fanno del tempo il numero o la misura del movimento e la distensione dell'animo, hanno il merito di collegare il tempo alla vita umana, all'esserci. Infatti il tempo rappresenta il carattere costitutivo dell'esistenza umana. L'esserci designa soprattutto l'ente come essere-nel-mon-do, come essere-l'uno-per-l'altro, in cui ne va del mio essere, dell'«io sono». Intendendo cogliere l'esserci nell'autenticità del suo essere, Heidegger rileva che l'esserci è nell'essere di volta in volta, è ciò che si incammina verso l'essere. Esso è ciò che può essere ed è l'essere della possibilità del non più (la morte). Il precorrere è l'atto del prendere consapevolezza della possibilità di non essere più come possibilità estrema dell'esistenza. Si tratta del non più di me stesso; non è un «che cosa», ma un «come»: il «come» autentico del mio esserci. Compreso nella sua estrema possibilità d'essere, l'esserci non è nel tempo, ma è il tempo. Il precorrere è il futuro autentico del proprio esserci e allora il fenomeno fondamentale del tempo è il futuro. Si perde tempo se si misura il tempo, se ci si occupa del «quando?» o della durata. Nella quotidianità si vive con l'orologio, si perde tempo procurandosi un orologio, concentrandosi sul presente. Heidegger riassume così le sue tesi: «il tempo è l'esserci. L'esserci è il mio essere di volta in volta, e quest'ultimo può essere tale in ciò che è futuro, nel precorrere che va al non più, certo ma indeterminato ... L'esserci non è il tempo, ma la temporalità ... L'esserci è il suo non più, è la sua possibilità nel precorrere che va a questo non più. In tale precorrere io sono il tempo in senso autentico, io ho il tempo» (pp. 48-49).

Molto profonde sono queste considerazioni heideggeriane sul tempo come carattere costitutivo dell'esistenza umana. Esse mirano alla comprensione del tempo partendo dal tempo e non dall'eternità. Ma Heidegger ritiene che non è del filosofo procedere in quest'altro modo, bensì del teologo in quanto ha fede e così può conoscere l'eternità. Il filosofo tedesco considera la sua trattazione una sorta di scienza preliminare che ha in comune con la filosofia il non essere teologia. Conviene però chiedersi se chi comprende il tempo partendo o tenendo conto dell'eternità non sia effettivamente un filosofo. Forse che Platone non deve essere annoverato tra i filosofi? E Plotino, che è partito dall'eternità pur non escludendo l'altro procedimento? In realtà le osservazioni heideggeriane sono valide per gran parte della filosofia moderna e soprattutto contemporanea – caratterizzate per lo più dallo scetticismo e dal rifiuto dell'eterno –, ma non per la filosofia antica, medievale e rinascimentale, che hanno spesso visto nel tempo l'immagine dell'eternità (cfr. D. SPERDUTO, *L'imitazione dell'eterno*, Fasano (Br), Schena ed., 1998), come accade anche in Aristotele e Sant'Agostino. Heidegger commette il torto di non rilevare questa importante distinzione.

DONATO SPERDUTO

MASSIMO BALDINI (ed.), *L'amicizia secondo i filosofi*, Città Nuova, Roma 1998, 151 pp.

Documentare la presenza del concetto di amicizia nel pensiero occidentale, dal Socrate platonico fino a Theodor W. Adorno, rappresenta, a nostro parere, un contributo di grande interesse in tempi di apparente «eclissi» dell'amicizia.

L'amicizia secondo i filosofi «nasce dall'invito a scrivere per l'«Avvenire» una serie di articoli dedicati all'amicizia»; poi, evidentemente, l'interesse per l'argomento ha coinvolto l'autore fino alla pubblicazione di un saggio sull'amicizia. La circostanza conferma comunque l'attitudine di Massimo Baldini a scrivere su tematiche, che sono un atto di speculazione teorica, di erudita disquisizione, ma anche un importante e significativo impegno nella vita e per i percorsi del vivere.

Il volume, agile ed elegante nella veste editoriale e nella sobria ed incisiva limpidezza argomentativa e verbale, è fruibile sia dagli addetti ai lavori, sia da coloro che non hanno assiduità con la ricerca filosofica. Infatti gli uni vi troveranno conferma alla tradizione documentata e specialistica di un'indagine mirata e pertinente, gli altri potranno gustare il piacere d'incontrare il pensiero di grandi studiosi, rasserenato dalla guida attenta e sicura di chi sa di muoversi su di un percorso accidentato e pertanto necessario di una conduzione lineare e scorrevole.

Così, anche per opportunità di sintesi, ad ogni «grande pensatore» è riservato uno spazio, in cui è tracciato un breve e mirato profilo storico, biografico e di pensiero, che introduce il personaggio ed esplicita la riflessione specifica riguardo al modo di concepire e rappresentare l'amicizia; in qualche caso definire l'amicizia.

L'analisi si snoda, fin dalle prime battute, sulla ricognizione testuale e una corretta interpretazione delle fonti critiche, che comunque concedono all'autore lo spazio per scandire i ritmi concettuali e non appesantire il testo. Quindi i riferimenti alle fonti testuali, critiche, storiche, sono brevi, significativi e si alternano in stretta interdipendenza. Si può dire che il Nostro dispone l'ordito e la trama del dire in un'intelaiatura, che alla fine produce un tessuto armonico, in cui le citazioni restituiscono un insieme significativo e prezioso.

Il piano dell'opera è organizzato in due parti: quella critico-argomentativa e quella antologica, interdipendenti e correlate. Ne scaturisce un risultato pregevole e di facile orientamento sul doppio fronte dell'impianto tematico e del riferimento alla fonte diretta.

L'interesse di chi legge il testo è catturato dalla gradevole e sintetica vena erudita dell'autore, che nota e mette in circolo informazioni critiche, aforismi, notazioni storiche, che creano un profilo nuovo e significativo del concetto generale di amicizia e del pensiero specifico degli studiosi presi a modello.

Un simile contesto di continuità speculativa storicizza la valorizzazione e la riscoperta del senso dell'amicizia, evidenzia come nel corso del tempo ci sia stata un'attenzione pluridisciplinare approfondita e una dimensione culturale, simbolica e di costume, nell'esperienza individuale e nella speculazione teorica.

In questa escursione sapiente, si dispiega e si fa concreta l'evoluzione del concetto di amicizia dalla pura rappresentazione teorica ed oggettiva, alla progressiva assimilazione al contesto sociologico del valore dell'amico, al significato dell'amicizia nel rapporto dell'uomo con l'uomo, alla metabolizzazione antropologica nel modo di vivere, fino al travaso nel personale interesse soggettivo.

Ogni «spazio» del testo rappresenta un esempio di amicizia e di amico e allarga l'orizzonte del piano teorico e della sensazione di una più umanizzata riflessione sull'amicizia. In questo senso Baldini mette a disposizione del lettore una chiave di lettura contestuale di grande respiro nel vastissimo ed intricato repertorio bibliografico e speculativo.

A questo punto, senza entrare nel dettaglio dei contenuti, ci sembra utile riferire qualche passo, per noi significativo, della panoramica sulla evoluzione storica e sulla elaborazione teorica del concetto di amicizia.

- Le «tre forme di amicizia di Kant, basate rispettivamente sul *bisogno*, sul *gusto* e sull'*intenzione* o *sentimento*»: «Quanto più gli uomini, civilizzandosi, acquistano prospettive universali, tanto meno le loro amicizie hanno un che di ristretto. [...] Quanto più selvaggi sono i costumi tanto più necessari sono quei rapporti fondati sul gusto e sul proprio modo di sentire». «L'amicizia è il cavallo di battaglia di tutti i moralisti retori: è qui che essi cercano il nettare e l'ambrosia» (pp. 26, 121, 114).

- «Le amicizie "ordinarie" e quelle "straordinarie" dei *Saggi* di Montaigne, in cui un capitolo è dedicato all'amicizia straordinaria con Étienne de La Boétie»: «Quelli che chiamiamo abitualmente amici e amicizie, sono soltanto domestiche e familiarità annodate per qualche circostanza o vantaggio, per mezzo di cui le nostre anime si tengono unite. Nell'amicizia di cui parlo, esse si mescolano e si confondono l'una nell'altra [...]» (pp. 21, 92).

- «Le amicizie della solitudine» secondo Croce. «Solo tra amici si ride davvero, di riso sano» (p. 140). Dice Baldini che «con l'affermarsi della filosofia professionale il tema dell'amicizia è stato espunto dalla filosofia e abbandonato

nelle mani di sociologi (più o meno) televisivi, psicoanalisti, e psicologi. Croce è uno dei pochi filosofi del Novecento che si è soffermato, sia pure brevemente, su questo problema» (pp. 32, 33).

- «Cicerone ha prodotto la più celebre caratterizzazione dell'amicizia: "Tiene in sé uniti moltissimi beni: dovunque tu vada, la trovi; da nessun luogo è esclusa, non mai è intempestiva, non mai è molesta; sicché non dell'acqua, non del fuoco ci serviamo, come si dice, in più occasioni che dell'amicizia"» (p. 13).

- «La definizione più celebre dell'*amico* ce l'ha fornita Aristotele (un amico è "un'anima sola in due corpi")» (p. 66).

Chiaramente questa definizione sintetizza tutto il pensiero occidentale e resta esplicativa, in forma più o meno marcata, della pura speculazione teorica, del rapporto interpersonale tra gli uomini e tra le singole persone con la sua sconcertante attualità, che abbraccia il confine stesso del vivere totale, fino alla immedesimazione con l'altro, che è «amico» e rappresenta umanamente il possibile traguardo del bene.

ORNELLA BOVI

STEFANIA SPINA, *Parole in rete. Guida ai siti internet sul linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze 1997, 312 pp., L. 36.000.

Il libro, uscito nella collana «Biblioteca di italiano e oltre» diretta da Raffaele Simone, costituisce una splendida guida per i linguisti, gli esperti e gli studenti di lingue o, semplicemente, per gli studiosi di problemi linguistici, i quali non sempre riescono a muoversi con sufficiente disinvoltura nella massa diluviale di informazioni disponibili via Internet.

L'autrice nella *Premessa* si augura che il suo lavoro possa anche aiutare studenti e studiosi ad incrementare la loro presenza (sinora invero troppo scarsa) su Internet. «Le scienze umane – essa afferma – e la linguistica in particolare, secondo una tendenza piuttosto consolidata non solo nel nostro paese, hanno un rapporto con le innovazioni tecnologiche proposte dalle reti telematiche che stenta a decollare. Questa lentezza è riscontrabile non solo nella produzione di contenuti da proporre in rete (le pagine Internet italiane di argomento linguistico sono di numero davvero esiguo rispetto a quelle di altri paesi, senza voler menzionare il Nord America che costituisce una realtà indubbiamente troppo differente), ma anche in rapporto alle sole modalità di consultazione: oltre al dato piuttosto evidente della scarsissima penetrazione di Internet in ambito accademico, è sufficiente riportare alcuni numeri: dei circa 8.700 iscritti alla lista di discussione *Linguist*, la più nota e diffusa al mondo in ambito linguistico, solo 89 sono italiani, contro i 143 finlandesi, 164 francesi, 185 spagnoli, 620 britannici e 570 tedeschi, solo per citare alcuni paesi di riferimento».

L'Autrice illustra, con un linguaggio chiaro e con una particolare sensibilità pedagogica, le risorse di interesse linguistico presenti in Internet e mostra la filosofia che sottostà a questo nuovo strumento. In breve, svolge un'utile azione di informazione, orientamento, selezione e chiarificazione.

L'opera si articola in due parti. Nella prima si passano in rassegna le fonti di informazione (dalle pagine generali di riferimento alle liste di discussione,

dalle associazioni alle biblioteche e ai convegni). La seconda parte è invece incentrata sugli strumenti. È questa la parte più ampia. Il panorama (ragionato e commentato) che viene offerto mostra le risorse chiave che i singoli ricercatori possono utilizzare in base alle proprie esigenze e competenze.

Con questo libro Stefania Spina mostra con indubbia maestria i molti usi che della rete possono fare i linguisti e il suo lavoro costituisce un invito cortese (ma, nel contempo, fermo) rivolto principalmente agli studiosi italiani ad essere più presenti su Internet. Invito che non potrà essere disatteso.

MASSIMO BALDINI

ANDREA BONI, *La 'Novitas franciscana' nel suo essere e nel suo divenire. Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani*, n. 33, Roma 1998, 661 pp., L. 65.000.

Questo lavoro del P. Boni, professore emerito di diritto canonico presso l'Antoniano e docente invitato all'Università Lateranense, è il terzo volume di una «trilogia» a carattere storico-giuridico che, prendendo le mosse dalla partecipazione dei religiosi «chierici e laici» alla potestà di governo, approda all'origine evangelica della vita religiosa, e, all'interno della tipologia classica della vita religiosa, quasi a chiusura di un discorso unitario e ben articolato, affronta un argomento specifico: quello della *novitas franciscana*, vista nel suo essere e nel suo divenire.

Il metodo storico-giuridico, privilegiato dall'Autore in tutti i suoi studi, gli ha consentito di approdare alla teologia biblico-patristica della vita religiosa, di evidenziare il fondamento «biblico-teologico-giuridico» che ha segnato e caratterizzato tutto il primo millennio della storia della vita religiosa in Oriente e in Occidente, di attraccare la stessa a Cristo e al suo Vangelo, a quella che Giovanni Paolo II, nell'esortazione Apostolica post-sinodale «Vita consecrata», indica come la *Christi forma* (VC 14a. 18c. 22c.) e l'*apostolica forma vivendi* (VC 93.94). Così l'A., con indubbio senso critico e sulla base di un'ampia e profonda conoscenza delle fonti storico-giuridiche, offre valide soluzioni alle principali questioni che, a partire da dopo il Vaticano II (1965), sono state e sono tuttora oggetto di approfondimento e di riflessione tra gli studiosi ed evidenzia magistralmente la natura, il fine, lo spirito, l'indole propri dell'Ordine dei Frati Minori, come risultano dal progetto evangelico che lo Spirito del Signore ha suggerito a Francesco d'Assisi. Ne risulta una «novitas» non puramente nominale, tendente a quantificare la ripetizione di una certa terminologia ricorrente nelle fonti antiche (metodo privilegiato dagli studiosi moderni), ma una «novitas» con contenuti specifici e ben caratterizzati. E tutto questo sia in relazione alla istituzione evangelica della vita religiosa, con i suoi elementi costitutivi, che in rapporto alla organizzazione comunitaria della stessa vita religiosa.

Abbiamo così sette densi capitoli che è bene elencare: I. La *novitas franciscana* nella proiezione istitutiva evangelica della vita religiosa. II. La *novitas franciscana* nella proiezione costitutiva evangelica della vita religiosa. III. La *novitas franciscana* nella proiezione ecclesiale delle istituzioni di religione. IV.

La novitas franciscana nella proiezione costitutiva della religione apostolica. V.
 La novitas franciscana nella proiezione strutturale della religione apostolica. VI.
 La novitas franciscana nella proiezione innovativa della religione apostolica.
 VII. La novitas franciscana nella proiezione legislativa della religione apostolica.

Segue una *Conclusione* e un ampio *Indice bibliografico*, oltre a un utilissimo *Indice dei nomi*.

Viene messo così bene in luce l'elemento costitutivo e gli elementi strutturali della nuova realtà ecclesiale: l'istituzione di religione apostolica, fatta propria da Innocenzo III nel 1209/10 e dal Concilio Lateranense IV del 1215, per poter accogliere nella Chiesa la fraternità francescana, cioè questa nuova forza suscitata dallo Spirito perché la Chiesa fosse in grado di rispondere alle nuove sfide del tempo. In tal modo la novitas franciscana acquisisce il contenuto specifico di una istituzione di religione a struttura centralizzata (regime di governo: generale, provinciale, locale) e sopradiocesana (non legata al territorio) con a capo il Romano Pontefice. La qualità di questa nuova istituzione di religione si esprime in un nuovo concetto di noviziato, di professione religiosa (come fatto ecclesiale) e di professione di obbedienza (ascrizione all'Ordine).

Riassumendo, possiamo dire con l'Autore che la *novitas franciscana* nel suo essere, 1) si esprime, anzitutto, nel restituire alla professione religiosa la sua identità istituzionale di *patto di amicizia*, contratto personalmente con Cristo Uomo-Dio; 2) si è espressa e si esprime nella Chiesa come una nuova «istituzione di religione» della vita religiosa; e 3) viene associata alla struttura decentralizzata della religione eremitica, monastica e canonica come la struttura centralizzata della religione apostolica, con a capo direttamente il Sommo Pontefice (*Frate Francesco promette obbedienza e riverenza al Signor Papa: «Regola»*, c. 1). La legislazione canonica prescriverà soltanto successivamente che tutti i religiosi sono tenuti ad obbedire al Sommo Pontefice in forza del loro voto di obbedienza.

Nell'avviarci alla conclusione facciamo nostro il voto finale dell'Autore che si augura che il divenire della *novitas franciscana* affondi le proprie radici nella *memoria* del suo passato, nella *testimonianza* del suo presente e nella *profezia* del suo futuro, memori che, in campo religioso, ogni progetto di vita religiosa viene da Dio e come dono di Dio deve essere accolto e messo a frutto. Per questo Giovanni Paolo II, nel suo ultimo documento sulla vita consacrata, invita tutti i religiosi a rivolgere il loro sguardo verso il futuro nella fedeltà creativa al patto di alleanza sponsale che hanno contratto con Dio (p. 619).

REGINALDO M. PIZZORNI O.P.

FREDERICK D. WILHELSEN, *Being and Knowing. Reflection of a Thomist*. Preserving Christian Publications. Inc. Albany, New York 1991, 282 pp.

Una recensione postuma è insieme un atto di giustizia verso un'opera ed il ricordo di un uomo. Ciò, nel caso del saggio di F. Wilhelmsen, vale in modo tutto particolare. Si tratta infatti di incontrare il significato di un pensiero e di rendere omaggio ad uno dei più insigni filosofi tomisti statunitensi contemporanei.

La prima questione sulla quale l'A. si sofferma riguarda la ricerca di un senso analogico, per il quale la metafisica possa risultare creativa. La risposta alla domanda è alimentata dalla convinzione che le conclusioni metafisiche siano sintetiche, e non analitiche. L'A., con argomentazioni tratte dalla riflessione tomistica, indaga sull'idea di creazione e di un Dio il cui «fiat» divino sostanzia le cose, approdando al significato della «creatività» della metafisica quale operazione intellettuale che è costituita da una sua profonda originalità ed autonomia rispetto alle numerose branche del sapere filosofico. Tale creatività, peraltro, va ricercata non tanto nelle premesse e nei risultati (che presentano, sì, una propria peculiarità che varia da filosofo a filosofo, ma che, in realtà, testimoniano elementi di pensiero comune) quanto nel metodo: nel procedimento astrattivo. E la novità consiste nel suo essere «sintesi», intesa nel senso tomistico del termine (e non quindi nel senso hegeliano).

L'A. propone, altresì, la visione metafisica della triplice via tomistica. Così, dopo aver fornito un'efficace descrizione dei tre processi conoscitivi, si sofferma sulla definizione di «visione» metafisica, intendendo, con essa, non l'intellectio colta attraverso l'analogia della vista, bensì il termine di comprensione e giudizio, quel «qualcosa» che è conosciuto e quel «qualcosa» di cui si afferma l'esistenza. Come tale, la visione è il contenuto della comprensione, dell'intelligibilità, la «cosa» o realtà come conosciuta, della quale si dichiara l'esistenza o la capacità d'esistere. In base a ciò, quando intendiamo parlare di visione metafisica, dobbiamo distinguere il metafisico dalla metafisica come tale. Sicuramente da non trascurare, a proposito del concetto d'esistenza, è il confronto tra l'idea dell'essere (e pertanto dell'ente e dell'essenza) tomistico, con quello parmenideo. Il filosofo presocratico introduce, paradossalmente, un'ontologia del non-essere, credendo di rendere, in tal modo, intelligibile un concetto di per sé ineffabile; introduce infatti una copula, «is not», che è, già, una contraddizione in termini. S. Tommaso, invece sulla scia agostiniana, troverà impossibile lo studio di un fenomeno, di un «qualcosa» che in realtà non è tale, in quanto privo di una sostanza (e di determinati attributi) estensibile solo all'«esse in quantum esse».

Wilhelmsen, pur riconoscendo senz'altro significativi, ai fini di una comprensione della metafisica tomistica e particolarmente della nozione di partecipazione, gli ormai classici studi di Cornelio Fabro, dedica alla sua nota posizione un interessante commento. La profondità dell'ermeneutica intensiva fabriana rileva l'esigenza di evidenziare una metafisica tomistica dell'essere come disciplina sorretta dal riconoscimento che il giudizio è l'atto umano conoscitivo grazie al quale l'uomo conosce l'essere come esistente. Mentre Fabro sostiene che l'autentica nozione di partecipazione tomistica esiga una distinzione dell'essere come atto, non solo dall'essenza, che è la sua potenza, ma anche dall'esistenza, che è il «fatto» di essere (dunque una conseguenza, più che un principio metafisico), l'A. sostiene che il rifiuto di Fabro di equiparare l'esistenza all'«esse» potrebbe, al limite, conservare una certa validità storica alla luce della degenerazione dell'«esse» tomistico nell'«esse essentiae» e l'«esse existentiae» della tarda scolastica medioevale. Rilievo che è connesso con la insistenza sul fatto che il giudizio porta alla conoscenza dell'esistenza ma non dell'«esse» come atto di essere. Inoltre Wilhelmsen sostiene che l'obiezione di Fabro a una «metafisica del giudizio» rimane fundamentalmente poco svilup-

pata nella riflessione intensiva del filosofo friulano, probabilmente per la varietà dei temi affrontati. L'Aquinate, del resto, con la nozione di partecipazione e la proporzione *essenza-potenza / esistenza-atto*, arriva, precisamente, a dimostrare che l'«esse» è un qualcosa che ha l'esistenza attuale, e che, come tale, non può prescindere dalla nozione di «atto».

La meditazione di Frederick Wilhelmsen sul pensiero tomistico non va certamente intesa come una meccanica riproposizione del pensiero dell'Angelico. Essa piuttosto offre fecondi spunti non solo sul piano metafisico, ma anche sul versante dell'analisi delle matrici filosofiche del pensiero occidentale contemporaneo, sviluppando temi quali il «Modern Man's Myth of Self Identity», o, ancora, l'idea dell'«I», dell'«Ego», affrontati non solo con riferimenti ai concetti scolastici a confronto con quelli moderni, ma anche alla luce delle implicazioni più attuali, derivanti dallo stesso significato attribuito alla ragione filosofica. Non manca un puntuale riferimento all'universo di pensiero platonico, che l'A. presenta quando sostiene che «The platonic error consists in attending only to the spiritual and universal mode of being of what is intellected and in suppressing the truth that this known reality exists [...]». St. Thomas rules out the platonic noetic because it violates the evidence of experience» (p. 59). È evidente che Wilhelmsen critica l'«incapacità» del pensiero platonico di considerare il manifestarsi dell'essere a partire dalla realtà e dall'esperienza, e non da un mondo transfisico riconducibile alle idee.

Di particolare interesse risulta altresì il primo problema affrontato in quella che potremmo definire la «seconda parte» del libro (che si sviluppa con considerazioni sulla filosofia moderna occidentale, nella fattispecie americana, e sulla cosiddetta «società delle comunicazioni»), ovvero l'idea dell'«I», in rapporto al pensiero di S. Tommaso. L'A. rileva che il «cogito» cartesiano altro non è che una prima forma di affermazione di un «ego» autosufficiente e indipendente, «possessor but not possessed», «act of consciousness». Ben diversamente S. Tommaso aveva parlato dell'autocoscienza sotto il profilo conoscitivo: il «self» emerge quando «l'intelletto, in totale riflessione, conosce ciò che è intenzionalmente, nella sua forma o struttura, e questo atto di conoscenza è «autocosciente», aperto al proprio essere» (*S.c.G.*, I, I, c. 59).

Esegesi del tomismo e sollecitazioni del pensiero contemporaneo si coniugano nell'analisi della «identity crisis»: innanzitutto Wilhelmsen rileva che l'identità personale, compresa come esperienza interiore, è consostanziale con i miti che strutturano l'età moderna e ne affascinano la sensibilità, i quali sono essenzialmente un prodotto del razionalismo. Il mito moderno ha smesso di «definire» l'uomo contemporaneo, per il quale l'identità personale conta niente o comunque molto poco. Qui «mito» non è ciò che, semplicemente, deriva dalla definizione dei classici della mitologia greco-romana; il mito è, né più né meno, se non «ciò che è sconosciuto nella favola raccontata».

L'A. pone l'accento sul «mito» dell'identità personale. Un mito è una storia narrata sugli dei, che rende presente un eterno passato e incatena la tirannia del tempo. Come ha messo in luce Eliade, esso era noto all'antichità pagana, fino a quando questa non fu corrotta dallo scetticismo, per il quale non ci sono dei e non c'è ritorno ad un passato dorato. Per estensione, così, il mito riguarda ciò che è sconosciuto nel discorso umano. Il mito fa pensare alla potenza, e non all'atto, al buio, e non alla luce, alla penombra, e non al centro

della coscienza. Per l'uomo moderno esisteva un'entità chiamata «ego»: l'«I», intendendo quest'entità con un sostantivo significante una realtà al centro dell'esistenza umana. Ciascuno di noi sarebbe stato essenzialmente quell'«ego» nel quale era riposta, e consisteva, la nostra personalità. Di qui il grande quesito che parecchi filosofi moderni si sono posti: era, quest'«ego», trascendentale, spirituale o materiale? Il razionalismo lo rese punto di partenza per l'esplorazione d'un mondo di idee chiare e distinte, l'idealismo fece sì che fosse la pietra angolare per la deduzione di tutta la realtà. Se in passato si parlava di «Big I», «Grande Io», che, «scoperto» dall'uomo pressappoco nel Rinascimento, ha condotto ad esiti teoreticamente iperbolici e storicamente tragici, oggi si assiste ad un passaggio ontologico dal «Big I» alla «I crisis».

Wilhelmsen presenta, infine, una riflessione sulla dignità umana e sulla visione cristiana dell'esistenza (in una prospettiva dichiaratamente tomistica). L'A., in relazione a ciò, presenta l'idea di uomo «sui juris» (cfr. p. 235), che è, in sé, sia «diritto» che «legge», e centro di attività spirituale. È, così, chiaro come la libertà di scelta, nella civiltà occidentale cristiana, sia una nota importante dell'intrinseca dignità di ogni uomo, perché esso possa raggiungere il suo perfezionamento integrale e, in ultima istanza, il fine ultimo, Dio, «the Thesaurus of Being» (p. 271). Ciò che culmina con un'appassionata difesa dell'originalità individuale e della concretezza spirituale, laddove ogni uomo, come immagine di Dio, risulta irriducibile ad ogni divenire storico ed a qualsivoglia congerie di strutture sociali. Donde la conclusione che, «per ogni creatura, essere «tutto» significa essere a somiglianza di Dio e, pertanto, la comprensione tomistica dell'essere facilmente dà origine ad una visione «sacramentale» del reale. E ogni realtà, in sé, è un dono di essere piuttosto che un ricevente tale dono, poiché, prima che Dio creasse la realtà, essa era letteralmente nulla» (p. 275).

MARIA TERESA DI DATO

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

(e pubblicazioni pervenute alla Redazione)

a cura di M. MIELE

ADORISIO A.M., *Dinamiche librerie cistercensi. Da Casamari alla Calabria. origine e dispersione della biblioteca manoscritta dell'abbazia di Casamari*, Casamari (Frosinone), Edizioni Casamari, 1996, 121 pp., cm. 24,3 x 17, ISBN 88-86445-01-6, s.i.p. (=Bibliotheca Casamariensis, 1).

Il libro, seguendo il filo della storia dei codici di Casamari, dimostra ampiamente un'ipotesi già adombrata dall'Autore in un lavoro precedente, e cioè che il monastero laziale, dimora per un anno e mezzo anche di Gioacchino da Fiore, fu, nell'ambito della cultura cistercense, un centro di irradiazione che fece sentire i suoi benefici effetti in varie regioni dell'Italia centro-meridionale, compresa la Calabria.

AGOSTINO (S.), *Soliloqui e Confessioni*, a cura di A.Modà, Torino, U.T.E.T., 1997, 773 pp., cm. 23,5 x 15,6, ISBN 88-02-05065-1, s.i.p. (= Classici delle religioni, sez. quarta: La religione cattolica).

La splendida edizione italiana delle due notissime opere agostiniane è accompagnata da tutti gli apparati che imprese di questo genere richiedono: introduzione generale, nota biografica, nota bibliografica, nota storica, introduzione alle singole opere e ai singoli libri (nel caso delle *Confessioni*), indice delle fonti, dei nomi e delle tavole.

ALVEAR L., *Gli Istituti Secolari. Storia e dimensione*, Roma, Edizioni Vivere in, 1998, 80 pp., cm.19,4 x 12, ISBN 88-7263-126-2, L.6500.

BARBI A.M. (a c.), «*Consolatio Philosophiae*». *Una versione veneta. Verona, Biblioteca Civica, ms.212*, Milano, FrancoAngeli, 1995, 270 pp., cm. 21,7 x 14, ISBN 88-204-9129-X, L. 36.000 (= 1825, Università di Verona, Scienza della letteratura e del linguaggio, 14).

Pubblicazione della versione in dialetto veneto del rifacimento in franco-italiano del notissimo libro di Severino Boezio attribuito a Bonaventura di Demena. La versione vera e propria è preceduta da un'ampia *Introduzione* che esamina i complicati passaggi che hanno permesso di arrivare al testo veneto.

BERTI E., *Profilo di Aristotele*, Roma, Edizioni Studium, 1993, seconda ristampa, 332 pp., cm. 18,4 x 11,4, ISBN 88-382-3416-7, L. 29.000 (=Nuova Universale Studium, 34).

Negli ultimi tempi si è assistito a una rinnovato interesse per Aristotele (*Aristoteles Renaissance*). Ma questa riscoperta del filosofo greco non è stata «sempre accompagnata da una conoscenza diretta, sufficientemente completa e veramente spregiudicata, delle sue opere. Di qui l'utilità di una presentazione d'insieme» della sua filosofia, «aggiornata ai risultati delle più recenti indagini filologiche e storiche». Nessuno meglio d'uno specialista come Berti, autore di tanti lavori su Aristotele, avrebbe potuto accingersi a tale compito.

BIETENHOLZ P.G., *Daniel Zwicker (1612-1678). Peace, tolerance and God the one and only*, Firenze, Leo S.Olschki Editore, 1997, VIII-332 pp., cm. 21,8 x 14,5, ISBN 88-222-4561-X, L. 62.000 (= Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII, 1).

Il volume inaugura degnamente una collana dedicata alla storia della tolleranza in Europa in età moderna fortemente voluta da Antonio Rotondò che ne è anche il direttore scientifico. In questo caso si tratta di un protagonista che operò in Olanda e precisamente ad Amsterdam, ove nel 1658 pubblicò anonimo il suo *Irenicum irenicorum*, che susciterà le reazioni negative di Comenius e altri.

BULLINGER G., *Le risposte dei demoni*, Udine, Edizioni Segno, 1997, 123 pp., cm. 19,9 x 12,4, ISBN 88-7282-234-3, L.12.000 (= Nel segno del mistero, 21).

BURGER R.- KLEIN H.D. - SCHRADER W.H. (her.), *Gesellschaft, Staat, Nation*, Wien, Verlag der Oest.Akademie der Wissenschaften, 1996, 257 pp., cm. 24 x 15, ISBN 3-7001-2579-8 (Kommission fuer Ph. und Pädagogig, Heft 26), s. i. p.

Il volume raccoglie gli atti di un Incontro sui rapporti tra Società, Stato e Nazione in Fichte tenuto a Vienna il 25 e il 26 marzo 1993. I sedici collaboratori sconfinano anche su temi affini (per es. il patriottismo, il nazismo) e toccano problemi di attualità (per es. la riunione della Germania).

CANALI M., *Il delitto Matteotti. Affarismo e politica nel primo governo Mussolini*, Bologna, Il Mulino, 1997, 620 pp., cm. 21,3 x 15,5, ISBN 88-15-05709-9, L. 50.000 (= Biblioteca storica).

Il volume, frutto di una ricerca archivistica di prima mano che approfondisce le conclusioni cui erano arrivati De Felice e Rossini, si articola in quattro parti. Nella

prima si mette a fuoco il personaggio, nella seconda si fa l'«ecologia» del delitto, nella terza se ne tracciano le vicende, nella quarta si delinea il «dopo». La chiave del famoso crimine emerge nella seconda parte, ove, in quattro capitoli, sono messi a fuoco l'affarismo fascista degli anni Venti, la politica petrolifera italiana, la finanza americana in Italia, la convenzione con la Sinclair Oil.

CARUSO A., *Tempo del ritorno. Uomini nuovi per il nuovo millennio*, Roma, Edizioni Vivere in, 1998, 76 pp., cm. 19,9 x 13, ISBN 88-7263-120-3, L. 7500 (= Accademia Angelica Costantiniana, 5).

CASCIARO J.M., *Gesù di Nazaret. Biografia terrena del Figlio di Dio*, Milano, Edizioni Ares, 1997, 568 pp., cm. 21 x 15, ISBN 88-8155-146-2, L. 45.000 (= Emmaus, collana di spiritualità, nuova serie).

Il libro, scrive l'A. nella *Presentazione*, non vuol essere «una 'Vita o Storia di Cristo' nel senso vero e proprio dell'espressione, così come viene intesa dalla storiografia contemporanea». Casciaro, professore di Sacra Scrittura all'Università di Navarra, si è contentato di presentare «una selezione di temi, ciascuno dei quali manifesta aspetti dei fatti e delle parole di Gesù», il che non ha impedito che, all'interno della trattazione e nei limiti del possibile, ci si sia attenuti alla successione cronologica.

CHENAUX P., *Paul VI et Maritain. Les rapports du «Montinianisme» et du Maritainisme*, Brescia, Istituto Paolo VI / Roma, Edizioni Studium, 1994, 121 pp., cm. 21 x 13,5, L. 25.000 (= Saggi, 3).

I legami di Paolo VI con Maritain sono noti. Ma l'Autore ha inteso approfondirli, anche per rispondere a due affermazioni fatte a suo tempo: quella di quanti sostennero che il modello maritainiano non riuscì a far presa sull'Italia del dopoguerra (Scoppola) e quella di chi ritenne che l'«umanesimo integrale» maritainiano era un semplice «naturalismo integrale», una dottrina cioè che avrebbe solo impedito alla Chiesa di influire sulla vita sociale (Messineo).

COLOMBO A., *L'utopia. Rifondazione di un'idea e di una storia*, Bari, Edizioni Dedalo, 1997, 452 pp., cm. 20,9 x 14, ISBN 88-220-6192-6, L. 45.000 (= L'utopia. Per una società giusta e fraterna).

L'A. intende demolire «l'idea corrente di utopia come sogno fantastico e irrealizzabile, come società ideale e perfetta» e collocare «l'utopia letteraria in un ruolo accessorio di fronte ai movimenti portatori del progetto, movimenti popolari, movimenti religiosi di salvezza, rivoluzioni».

CONTI G., *Un segreto svelato*, Udine, Edizioni Segno, 1997, 278 pp., cm. 24 x 17, ISBN88-7282-233-5, L. 29.000.

L'A. è convinto che i neocatecumenali sono solo in parte accettabili da parte della Chiesa, di cui metterebbero in causa alcuni punti irrinunciabili. Il "segreto svelato" cui qui ci si riferisce è un dossier che risale al 1972 ed è stato pubblicato nel 1982 dal Centro Neocatecumenale di Roma. Conti postilla tale testo e ne mostra la parziale eterodossia.

DESCALZO J.L.M., *Gesù di Nazaret. Vita e mistero*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1998, 1424 pp., cm. 21 x 15, L. 90.000.

Il libro percorre in modo sobrio ma affascinante le varie tappe della vita e del mistero di Gesù, di cui pone in evidenza l'ambiente, la perenne e sconcertante attualità, la capacità di avvicinare il finito all'infinito. Le tre parti del libro permettono di conoscere Gesù in tutti i suoi aspetti, compreso quello fisico (sguardo, voce, mani...). L'A. permette così di intravedere la sua autentica umanità. Si tratta di un Gesù che dialoga anche con i protagonisti delle proprie parabole (re, amministratori, casalinghe, pastori ecc.). Il testo, carico di tenerezza e coraggio ma anche d'ira e angoscia, può arricchire ogni tipo di lettore.

[S.Migliore]

ELDERS L.J., S.V.D., *La filosofia della natura di San Tommaso d'Aquino. Filosofia della natura in generale. Cosmologia. Filosofia della natura organica. Antropologia filosofica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1996, 440 pp., cm. 23,9 x 17, ISBN 88-209-2135-9, L. 58.000 (= Teologia e filosofia, 25).

Il libro fa parte di una trilogia su S.Tommaso, di cui il secondo volume è dedicato alla metafisica dell'essere e il terzo alla conoscenza filosofica di Dio. La filosofia della natura di S.Tommaso negli ultimi tempi è stata molto discussa, come è stata discussa quella di Aristotele che egli riprende. C'è chi ha pensato che ha solo valore storico e chi ha distinto tra parte valida e parte caduca. L'A. analizza tali critiche. L'originalità dell'antropologia di S.Tommaso è però fuori discussione, anche se il pensiero dell'Aquinate va integrato dagli apporti della scienza sperimentale.

FARHAT E., *Quando i papi pregano*, Roma, Edizioni Vivere in, 1998, 236 pp., cm. 19,4 x 13, ISBN 88-7263-122-X, L. 15.000 (= In ascolto, 16).

Raccolta di preghiere dei papi da Leone XIII a Giovanni Paolo II. La silloge è preceduta da una introduzione sul perché della preghiera.

FERRARI S. - MARINI G., *Le collezioni di stampe e di libri di Ambrogio Rosmini (1741-1818)*, Rovereto, Accademia Roveretana degli Agiati, 1997, 157 pp., cm. 24 x 17, s.i.p.

Ambrogio Rosmini fu zio del noto filosofo di Rovereto Antonio Rosmini. Il libro allarga quindi il discorso alla famiglia da cui egli provenne per farne conoscere meglio anche le radici culturali.

FIORENTINO F., *Cesare Cremonini e il 'Tractatus De Paedia' (con la traduzione italiana del 'Tractatus')*, Lecce, Edizioni Milella, 1997, 200 pp., cm. 24,3 x 17, ISBN 88-7048-279-0, s.i.p. (=Università di Lecce, Dip. di Filosofia, Saggi, 8).

Cremonini, il famoso professore padovano che non accettò di accertarsi di persona delle scoperte astronomiche di Galilei e rifiutò per questo di adoperare il cannocchiale, fu uno dei più tenaci seguaci dell'aristotelismo ma allo stesso tempo anche uno degli anticipatori del mondo moderno. A dimostrarlo è il suo concetto di 'Paedia', costruito «con i mattoni del vecchio mondo, soprattutto di quello aristotelico», ma con questa duplice sorprendente caratterizzazione: 1) «facoltà di giudicare rettamente circa il metodo di insegnamento e di apprendimento» avvalendosi della logica e dell'esperienza, 2) «giudice dei contrari» e cioè capacità di innalzarsi al di sopra delle parti in causa. L'A., docente di Filosofia della Religione all'Università di Lecce, affronta tutti questi problemi nell'ampia Introduzione (pp.9-108) alla traduzione italiana del 'Tractatus'.

FIORENTINO F., *Filosofia e religione in S.Tommaso e Kant*, Napoli-Bari, Editrice Domenicana Italiana, 1997, 315 pp., cm. 24 x 16, 8, s.i.p.

GAHL R.A. JR. (a c.), *Etica e politica nella società del duemila*, Roma, Armando Editore, 1998, 175 pp., cm. 21,2 x 13,5, ISBN 88-7144-803-0, L. 30.000 (= Studi di filosofia, 14).

I vari autori partono dall'idea che il ruolo dello Stato e della politica vadano ripensati alla luce della promozione dell'autodeterminazione dei cittadini. I diversi saggi hanno carattere interdisciplinare.

GOUTIERRE M.-D., *Hegel. L'intelligence de la foi?*, Paris, Fayard, 1997, 539 pp., cm. 21,4 x 13,5, ISBN 2-213-59983-1, s.i.p. (Collection «Aletheia»).

L'A.concentra la sua attenzione sulla filosofia hegeliana e la sua visuale su Dio e Gesù, che confronta con il pensiero di Aristotele e la teologia di S.Tommaso, e finisce per chiedersi che valore ha per un credente l'approccio a Cristo del filosofo tedesco. Tre le parti del libro: 1) Dio è spirito, 2) Essere e spirito, 3) Fede e teologia.

GUNTEN A.F. VON, O.P., *La validité des ordinations anglicanes. Les documents de la Commission préparatoire à la lettre «Apostolicae curae»*. Tome I. *Les dossiers précédents*, avec la collab. de A.Cifres, Firenze, Leo S.Olschki Editore, 1997, XXVI-266 pp., cm. 24 x 17, ISBN 88-222-4550-4, L. 58.000 (= Fontes Archivi Sancti Officii Romani, 1).

Ancora un lavoro sulle famose ordinazioni anglicane esaminate a livello ufficiale ai tempi di Leone XIII. Questa volta però sono i documenti del S.Ufficio a venir fuori, un S.Ufficio aperto agli studiosi e accessibile anche attraverso una collana storica tutta sua, curata dalla stessa Congregazione per la Dottrina della Fede e dal suo prefetto card.Ratzinger. Il curatore del volume P.von Gunten però è morto purtroppo prima che il suo volume-primizia vedesse la luce. Questo si compone di due parti: 1) quadro d'insieme sul problema storico della validità delle ordinazioni anglicane, 2) documenti pubblicati in questo primo volume, che vanno dal Cinquecento al 1875.

HERTZKA G. - STREHLOW W., *Medicina delle pietre preziose di Santa Ildegarda*, Udine, Edizioni Segno, 1997, 117 pp., cm. 20,4 x 12,4, ISBN 88-7282-243-2, L. 15.000.

INTRIGILLO G., *Indagine nel sepolcro «vuoto». «Venite a vedere il luogo dove era deposto»*, Udine, Edizioni Segno, 1997, 53 pp., cm. 21 x 15, ISBN 88-7282-221-1, L.8.000 (= Nel segno del mistero...).

MATHIEU V. - PAOLETTI L. (A C.), *Il problema della fedeltà ermeneutica nell'arte, nel diritto e nella cura dell'anima*, Roma, Armando Editore, 1998, 352 pp., cm. 24 x 16, ISBN 88-7144-813-8, L. 40.000 (= Le proposte di Nova Spes).

Il volume raccoglie i risultati di un convegno dal titolo «Interpretazione: pluralità e fedeltà» tenuto a Roma nei giorni 20-22 maggio 1994 su iniziativa della Fondazione internazionale Nova Spes, un istituto interessato allo studio dell'uomo nella sua globalità ma anche a mostrare come in tutte le svariate attività interpretative di questi «sia impegnata la persona umana nella sua interezza» (cfr. p.11). Col convegno e i relativi Atti (che riprendono anche il dibattito dal vivo) gli organizzatori hanno inteso cominciare a mettere alla prova questo assunto.

MICHELIS A., *Carlo Michelstaedter. Il coraggio dell'impossibile*, pref. di N.Bosco, Roma, Città Nuova, 1997, 240 pp., tv. f.t., cm. 20 x 13,2, ISBN 88-311-0113-7, L. 28.000 (= Idee / Saggistica, 113).

Questa monografia sull'estroso e inquieto pensatore ebraico — come non pensare anche alle numerose poesie e ai gustosi disegni di cui fu autore, riportati in parte nel

volume che segnaliamo, e al suo suicidio a Trieste nel 1910? — «si distingue per l'attenzione prestata, con una minuziosa e intelligente analisi testuale, a tutti i risvolti del suo pensiero, e per alcune interpretazioni non scontate del personaggio e dell'opera» (Pref. di N.Bosco, p. 5). L'A. è riuscita soprattutto a dare voce ai diversi linguaggi di Michelstaedter.

MIRABELLA P., *L'esistenza cristiana: vita nello spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di Don Giovanni Moioli*, Roma, Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo / Milano, Edizioni Glossa, 1997, XV-348 pp., cm. 24 x 16, ISBN 88-7105-067-3, L. 45.000 (= *Dissertatio, series romana*, 15).

Rilettura del pensiero teologico-morale del moralista milanese Giovanni Moioli, il teologo che si è sforzato di rinnovare la teologia morale auspicata dal Vaticano II. Per lui l'agire cristiano ha in Cristo la sua ragion d'essere. «Al centro del suo pensiero — infatti — sta la singolarità di Gesù, per cui la coscienza cristiana si presenta originariamente come luogo privilegiato dell'esperienza dell'incontro con Lui, il cui nucleo decisionale è costituito dall'opzione di fede, speranza e carità. La morale cristiana è perciò lontana da ogni sospetto di rigido moralismo, mentre apre prospettive nuove che ispirano e stimolano l'agire etico» (K.Demmer, p. VII).

NICCOLINI B. (a c.), *Gli incunaboli e le cinquecentine della Biblioteca del Ginnasio Liceo "Giovanni Prati" di Trento. Catalogo*, pres. di L.De Finis, Trento, Provincia autonoma, Servizio Beni librari e archivistici, 1995, 196 pp., cm. 28,7 x 20, 7, ISBN 88-86602-04-9, s.i.p. (= *Patrimonio storico e artistico del Trentino*, 18).

Orden (La) de Santa Maria de la Merced (1218-1992). Síntesis histórica, Roma, Instituto Historico de la Orden de la Merced, 1997, 397 pp., cm. 21 x 15,2, s.i.p. (= *Biblioteca Mercedaria*, VI).

Riuscita sintesi della storia di un Ordine che ebbe ampia diffusione in Europa e nel nuovo Mondo, suscitò uno stuolo di santi, raggiunse traguardi di tutto rispetto, ma conobbe anche le crisi e la soppressione. I Mercedari rifiorirono tra l'Otto e il Novecento e si sono rinnovati col Vaticano II.

ORLANDO V. - PACUCCI M., *Parrocchie e progetto culturale. Situazioni e prospettive pastorali nel Sud*, Roma, Edizioni Vivere in, 1998, 376 pp., cm. 20,9 x 14,9, ISBN 88-7263-125-4, L. 20.000 (= *Pastorale e territorio*, 2).

I due autori si propongono, come hanno fatto o stanno facendo altri, di razionalizzare l'evangelizzazione d'un territorio che ha sempre presentato particolari difficoltà per il lavoro pastorale. Quattro le parti in cui il loro libro è articolato: 1) Il fattore

religione a confronto con la morfologia socio-culturale del territorio meridionale, 2) Identità e prassi religiosa: situazione attuale e tendenze evolutive, 3) Le offerte pastorali nelle chiese del Sud, 4) Dall'analisi interpretativa alla progettazione pastorale.

PAGAZZI G.C., *La singolarità di Gesù come criterio di unità e differenza nella Chiesa*, pref. di A. Antón e P. Gilbert, Roma, Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo / Milano, Edizioni Glossa, 1997, X-222 pp., cm. 24 x 16, ISBN 88-7105-065-7, L. 32.000 (= *Dissertatio, series romana*, 16).

Nel mondo attuale è difficile convivere. Ma il confronto e lo scontro con gli altri possono risultare positivi, per l'A., solo quando il criterio per essere uniti o dissociarsi è la singolarità della persona di Gesù uno e inconfuso, del suo mistero, messo in luce da teologi come von Balthasar e Moiola, da cui parte la riflessione di Pagazzi, che si rifà anche ad Heidegger e Möhler.

PEYRONEL RAMBALDI S., *Dai Paesi Bassi all'Italia. Il «Sommario della Sacra Scrittura»*. *Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1997, XII-431 pp., cm. 25,5 x 18, ISBN 88-222-4557-1, L. 88.000 (= *Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento*, 8).

Il *Sommario della Sacra Scrittura*, steso nel Nord Europa, si diffuse in quasi tutte le città d'Italia e fu appaiato con il *Beneficio di Cristo* per la sua «perniciosità», ciò che spiega l'accanimento con cui venne combattuto. Più che opportuna quindi questa storia della sua fortuna/sfortuna.

PRINI P., *Storia dell'esistenzialismo da Kierkegaard a oggi*, Roma, Edizioni Studium, 1991, X-356 pp., cm. 21 x 15,6, ISBN 88-382-3584-8, L. 38.000 (= *La cultura*, 36).

Ristampa di un'opera comparsa presso lo stesso Editore nel 1971, in seconda edizione nel 1972 e in terza edizione nel 1989. «Sapienza» l'ha già segnalata a suo tempo.

RIZZI E., *Le condizioni di possibilità della conoscenza*, Fiesole (Firenze), Edizioni Cadmo, 1996, 296 pp., cm. 21 x 12,1, ISBN 88-7923-149-9, L. 35.000 (= *Il confronto*, 7).

Kant ritenne che la conoscenza è limitata ai fenomeni. Ma che valore ha il criticismo kantiano? L'A., una volta precisato che i corpi non sono cose, «stabilisce a quali condizioni diventano possibili come esistenze formali, che si risolvono, determinatamente, in materia e forma, non innata, del conoscere». Per Rizzi l'unica soluzione del problema della conoscenza è data dal «trascendentalismo critico» (pp.281-292).

SALVADORI R., *Il nome del vento. L'Angelo custode nella mia vita*, Udine, Edizioni Segno, 1998, 178 pp., cm. 15,8 x 11, ISBN 88-7282-279-3, L. 15.000 (= Tascabili del Segno, 9).

SARNATARO C. (a c.), *La terra e il seme. Inculturazione ed ermeneutica della fede*, Napoli, M.D'Auria Editore, 1998, 302 pp., cm. 21,6 x 15,9, ISBN 88-7092-145-X, L. 38.000 (= Biblioteca teologica napoletana, 19).

Raccolta di studi e ricerche a carattere interdisciplinare sul rapporto tra fede e culture presentati a un incontro dei professori della sezione S.Tommaso della Facoltà teologica di Napoli tenuto nel 1996. La raccolta si apre coll'introduzione del curatore e il discorso introduttivo del card.Tomko. Seguono i vari percorsi (biblico, patristico, teologico-sistematico, pastorale, sociologico, filosofico).

SCOGNAMIGLIO PASINI C., *La democrazia in Italia*, Milano, Rizzoli, 1996, 189 pp., cm. 19,9 x 13,2, ISBN 88-17-84504-3, L. 26.000.

L'ex-presidente del Senato (e attuale ministro della difesa) presenta con parole allo stesso tempo dimesse e accattivanti le sue idee sulla democrazia in Italia così come si è configurata storicamente e come risulta dalla sua esperienza diretta. L'analisi, quindi, è quella di un protagonista di buon senso.

STROPPIA S., *Sic arescit. Letteratura mistica del Seicento italiano*, Firenze, Leo S.Olschki, 1998, 223 pp., cm. 24 x 16,9, ISBN 88-222-4572-5, L. 39.000 (= Studi, 8).

Il Seicento mistico su cui l'A. concentra la sua riflessione è quello legato agli scritti del cardinal Giovanni Bona e al quietismo italiano nella sua riflessione sul nulla. La terza parte del libro è dedicata alla ripercussione del pensiero di Bona sul Sette-Ottocento.

TANZELLA P., SCJ, *Papa Giovanni*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1989, 574 pp., cm. 25 x 17, ISBN 88-396-0287-9, s.i.p.

Quarta edizione di una biografia che si presenta con la necessaria serietà scientifica e nello stesso ha la leggerezza dei migliori libri di divulgazione.

VARANINI G.M. (a c.), *La famiglia Del Bene di Verona e Rovereto e la villa Del Bene di Volargne*. Atti della giornata di studio, Rovereto e Volargne 30 sett.1995, Rovereto, Accademia Roveretana degli Igiati, 1996, 244 pp., cm. 23, 9 x 16, 9, s.i.p.

WEIDMANN C., *Die handschriftliche Ueberlieferung der Werke des Heiligen Augustinus*, Band VII, 1-2, Wien, Verlag der Oest. Akademie der Wissenschaften, 1997, 411+315 pp., cm. 23,9 x 15, ISBN 3-7001-2660-3, s.i.p. (= Phil.-Hist. Klasse, 645).

Il volume è dedicato ai manoscritti delle opere di S. Agostino conservati nelle biblioteche e negli archivi delle repubbliche ceca e slovacca. Nelle liste l'A. ha incluso giustamente anche gli scritti oggi non compresi dalla critica attuale fra le opere del grande Dottore africano.

YARZIA I. (a c.), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Roma, Armando Editore, 1997, 192 pp., cm. 21,2 x 13,5, ISBN 88-7144-668-2, L. 26 (= Studi di filosofia, 11).

La filosofia moderna ha concepito l'uomo soprattutto come libertà e autonomia. Ma questo non basta. Dalla storia dello stesso pensiero moderno emerge anche l'esigenza peculiare di costituirsi su un fondamento esterno che trascenda l'io e possa veramente dare senso alla libertà. Il volume, frutto di un Incontro tenuto nel febbraio 1996 su iniziativa dei professori dell'Ateneo della Santa Croce di Roma, riporta anche il relativo dibattito.

GTU Library



3 2400 00402 9488

**THREE DAY
CIRCULATION**

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.

